الإصلاحية العربية و الدولة الوطنية



علي اومليل





* علي أومليل : **الإصلاحية العربية والدولة الوطنية** .

* الطبعة الأولى ، ١٩٨٥ .

دار التنوير للطباعة والنشر .
ص . ب ٦٤٩٩ ـ ١١٣ بيروت ـ لبنان .
الصنوبرة ـ أول نزلة اللبان ـ بناية عساف .

* **الناشر** :

المركز الثقافي العربي
ص . ب 4006 الدار البيضاء ـ المغرب .



علي اومليل



الإصلاحية العربية و الدولة الوطنية







تمهيد :

هذا الكتاب حديث عن فكر الاصلاح : كيف تصور مفكرو العرب المحدثين الأسباب الأساسية لتقهقر مزدوج : بالنسبة لماضيهم وبالنسبة للغير ، وكيف تصوروا الطريق إلى إصلاح ما آلت إليه أحوالهم .

هذا الحديث لن يلجأ ـ كما سيلاحظ القارىء ـ إلى تصنيفات للفكر العربي الحديث أصبحت متداولة ، لا لأنها خاطئة من الأساس ، ولو أنها تقبل الكثير من المناقشة ، وإنما لأننا اخترنا طريقاً آخر لاجراء الحديث عن هذا الفكر الاصلاحي العربي الحديث .

فالتصنيف الرائج للفكر العربي الحديث إلى صنفين كبيرين : سلفي وليبرالي كثيراً ما تختلط فيه الحدود ؛ وبدل الانكباب على الحالات المتعددة ، واستعراض مختلف أنواع المفكرين للتحقُّق مما إذا كانوا يدخلون في هذا التصنيف أو ذاك ، طرحنا السؤال التالي : ما هو السبب الأساسي من بين الأسباب المتعددة الأخرى الذي فسّر به المفكرون العرب والاسلاميون المحدثون تأخر « بلدانهم ، وبالتالي شكل تصورهم لما عسى أن يكون عليه الطريق إلى « النهضة » ، أو التقدم » ؟ .

ها هنا نجد تصوراً واحداً يكاد يشترك فيه المفكرون العرب المحدثون ، ممن سموا بالسلفيين ومن نعتوا بالليبراليين : وهو تفسير

« التأخر » و « التقدم » بطبيعة المؤسسة السياسية . فكان « الاستبداد » عندهم هو السبب المفسر لـ « التأخر »(أو « الانحطاط » كما راج المصطلح أول الأمر) ، وكان الحل أو الاصلاح هو اقرار نظام « الشورى » أو « الدستور » .

من هنا كان تبني المفكرين العرب والاسلاميين على اختلافهم ومنذ القرن الماضي لنفس الإشكالية . تبنوها رغم اتجاه الإسلاميين إلى « الشورى » التي رأوا أنها الموافقة لنظام الحكم الإسلامي ، واتجاه الذين كانوا أكثر تعلقاً بالأفكار السياسية الأوربية إلى مبادىء ومؤسسات النظم الليبرالية . ولكن تظل قضية الدستور عند هؤلاء وأولئك هي المطلب الأولي . فكان الفكر الاصلاحي العربي ، رغم اتجاهاته ، يتعلق إذن بالمسألة الدستورية ، يتفق في ذلك من سُموا بالسلفيين ومن نُعتوا بالليبراليين .

وترتب على هذا أن العمل السياسي نفسه قد ارتبط في البلدان العربية ، ولعقود طويلة ، بالقضية الدستورية .

إن حصر المشكل في المؤسسة السياسية قد يؤدي إلى اختيارين : اختيار يطالب بالحريات وسيادة القانون وسلطة نواب الأمة . ولكنه قد يؤدي أيضاً ــ وهنا المفارقة ــ إلى التعويل على الانقلابية ، أي اللجوء إلى العنف لانهاء سلطة اعتبرت عائقاً أمام كل اصلاح للأحوال (ما دام المشكل قد حصر على مستوى السلطة السياسية) واحلال سلطة بديل تتجاوز عن الدستورية والتعددية الحزبية والبرلمانية . وقد تواجدت بالفعل في الفكر والعمل السياسي العربي الحديث هاتان الدعوتان : الدعوة إلى الديمقراطية الدستورية الحزبية البرلمانية ، والدعوة إلى سلطة قوية تتجاوز عن هذه الأمور بمبرر الانجاز الفوري للمطالب والأهداف الاجتماعية

والوطنية والقومية .

وضعنا في الفصل الأول من هذا الكتاب منطق الاصلاح الاسلامي موضع التحليل . ونعني بالاصلاح الإسلامي ذلك الذي يعتبر الإسلام إطاراً ضرورياً وكافياً لتدبير المجتمع مهما استجدت نوازله . وأوضحنا أن هناك منطقاً واحداً مستمراً لجأ إليه قدماء الإصلاحيين الإسلاميين ويلجأ إليه مُحدَثوهم كلما طرحت قضية الإصلاح . ولكن تشابه الخطاب الإصلاحي لدى القدماء والمحدثين ما هو إلا تشابه في الظاهر ، وان الخطاب الإصلاحي الإسلامي الحديث ، أي ذلك الذي نشأ مع بدايات التوسع الاستعماري الأوربي قد اختلف في منطقه عن القديم في تسليمه بواقع « التأخر » ، ولجوئه إلى « الغير » مقتبساً ، ومحاوراً لمبادئه المتعلقة بتنظيم المجتمع والسياسة .

أمّا الفصل الثاني فقد بحثنا فيه تصور المفكرين الإسلاميين ، بأصنافهم ، لما عسى أن يكون الإنسان الطبيعي أو الفطري ، ذلك الذي يبقى بعد أن يُجرَّد من كل المضاف الإجتماعي ، وقارنا ذلك بمحاولة الكتّاب الليبراليين الأوربيين الكلاسيكيين الارجاع إلى ما سموه « الحالة الطبيعية » . هؤلاء وصلوا نظرياً إلى تجريد الإنسان من كل ما اعتبروه مضافاً مجتمعياً ، بما في ذلك الدين ، وكان قصدهم التفكير في اعادة بناء المجتمع ، ونظام السياسة ، دون اعتبار لما تواتر عليه الناس بما في ذلك المأثور الديني . فكانت نظرياتهم في « العقد الاجتماعي » ، و « المجتمع المدني » ، و « الدولة » . وأدى هذا كله إلى أسس لمجتمع مدني ولدولة مستقلين عن الدين . أما الإسلاميون ، القدماء والمحدثون ، فإن ما قاموا به من « حفريات » بحثاً عن إنسان « الفطرة » لم يذهب بهم إلى ما وراء الدين . فإنسان الفطرة ، أو إنْ شئت الإنسان بالفطرة لا يمكن عندهم إلّا أن يكون متديناً . وإلّا كان محرَّفاً . معنى ذلك أن المجتمع السليم لم

يتصوروه إلاَّ مُسنِداً نظامه على أساس من الدين . وليس هناك إلاَّ دين واحد حق في المنظار الإسلامي : هو الإسلام بمعناه العام ، أي الدين المحمدي والأديان الكتابية « قبل أن تُحرَّف » . والنتيجة هي أن بحث مفكري الإسلام ، قدماء ومحدثين ، عن إنسان الفطرة ، أو عن فطرة الإنسان لم يؤدِّ إلاَّ إلىٰ جعل الدين أصل المجتمع ، وبالتالي أصلاً للسياسة ، وإلاَّ فالمجتمع عندهم فاسد والسياسة منحرفة .

أمّا الفصل الثالث فهو عن « الإسلام والدولة الوطنية » ، أي كيف تعرَّف مفكرو الإسلام منذ القرن الماضي على « الدولة الوطنية » ، كمبادىء وتنظيمات . كيف تكون العلاقة بين رباط المواطنة ورباط الإسلام؟ بين « الشريعة » كقانون أساسي للمسلمين وبين « الدستور » كقانون أساسي للدولة الوطنية . وعرضنا لهذا كله في اطار ظرفية معينة ، تلك التي شرَطت تعرّف الكتّاب الإسلاميين المحدثين على هذه « الدولة الوطنية » : فهم لم يتعرّفوا عليها كأفكار سياسية وتربوية واقتصادية مجردة ، ولا كتنظيمات محايدة ، بل في ركاب « دول وطنية » ضاغطة على مجتمعاتهم ، ومستعمِرة لها . وكان لهذه الظرفية آثارها في فهمهم وتأويلهم لمبادىء ونظم « الدولة الوطنية » .

إن المفاهيم كثيراً ما يتغير ما لها من قيمة ومن وظيفة حين تغادر مجالها الأصلي إلى مجال آخر . وقد أوضحنا هذا بصدد كثير من المفاهيم المتعلقة بالدولة الوطنية . وعقدنا الفصل الرابع لنبين هذا التحول فيما طرأ على مفهوم التسامح . فهذا المفهوم (الذي هو وليد الحروب الدينية التي عرفتها أوربا طوال القرن السادس عشر والناتجة عن انتظار الدين الواحد ، وقبول الحق في الاختلاف في المعتقد الديني وممارسته . ثم ليتسع هذا الحق فيشمل حرية الرأي عموماً ، ويستقر في دساتير وقوانين

وأعـراف) لم يؤدِّ نفس الوظيفـة ولم تكن لـه نفس القيمـة في المجتمعـات العربية والإسلامية حين وقعت تحت الضغط الأجنبي .

أمّا الفصل الخامس فهو كسابقه تـطبيقي أيضاً . واختـرنا أن نحلل فيـه فكر واحـد من الكتّاب العـرب أراد أكـثر من غيـره أن يلتـزم بمنـطق ليبرالي وهو يدافع عن مشروع للنهضة . وهكذا تتبعنا مشروعاً لطه حسين عـاد بـه من فـرنسـا ليـرى فيـه الـوسيلة الـوحيـدة لتكـوين « نخبـة من المستنيرين » تستوعب نفس الأصول التي قامت عليها الحضارة الأوربيـة ، وتكون رائدة النهضـة ، فحللنا ، ونـاقشنا ، المنـطق الذي قـام عليه هـذا المشروع .

ويتعلق الفصـل السادس بمـوقف الحركـة الإسلاميـة المعـاصـرة من « الدولة الوطنية » . وهنا ميّزنا اتجاهين : اتجاهـاً قَبِل بمفـاهيم ومؤسسات « الدولة الوطنية » ، محـاولاً ايرادهـا مورداً اسـلامياً ، وهـو موقف حـركة الاخوان المسلمين في عهد البنّا ، امتداداً للإصلاحية الإسلامية الدستورية من الأفغاني إلى عبده إلى رضا إلى إقبال إلى علال الفاسي . واتجـاهاً قـطع مع هذه الدولة الوطنية فلسفـة سياسيـة وتنظيمـات . وهو مـوقف تيار من الإسـلام الهندي مثّله المـودودي ، وبررنـاه بطبيعـة الدعـوة إلى قيام دولـة مستقلة ومتميزة بالشريعة لمسلمي الهند . وهو أيضاً موقف قطب وما تفرَّع عنـه والذي أحـدث تحولاً جـذرياً في الإتجـاه المعهود لفكـر وعمل جمـاعـة الاخوان المسلمين ، والإصلاحية الإسلامية الدستورية .

وفي الفصل الأخير حاولنا أن نجيب على هذا السؤال : لمـاذا كانت مسألة اصلاح الحكم هي مدار الفكر الإصلاحي العربي الحديث؟ وحاولنا فيه أيضاً أن نبـرر هذه الازدواجيـة التي عرفهـا الفكر والعمـل السياسيان العـربيان والمتمثلة في دعـوتين تجـاورتا طـويـلاً : دعـوة إلى الـديمقـراطيـة

(الدستورية والتعددية الحزبية والبرلمانية) ، ودعوة أخرى إلى سلطة فردية تتجاوز عن هذه الأمور كلها بدعوى انجاز التقدم والتحرر والعدل ، أي ما سُمي بـ « الاستبداد العادل » ، مع عدم تعميم هذه الازدواجية على بلد كالمغرب لأسباب شرحناها .

* * *

وبعد نكاد نقول ان القضية التي واجهها الفكر السياسي العربي الحديث هي قضية « الدولة الوطنية » . واجهها من منظور مجزىء في غالب الأحيان ، ومن موقف دفاعي . اقتطع المفاهيم والمبادىء المتعلقة بها (الدستور ، الحريات العامة والشخصية ، التربية الوطنية ، الوحدة الوطنية . . .) ، يدافع عنها المدافعون ، ويحاول آخرون أن يرسموا لها الحدود الإسلامية . ولكن الفروق هنا تتضاءل بين مَنْ هم أكثر تأثراً بالأفكار السياسية الليبرالية وبين الذين أرادوا لإصلاحهم أن يكون اسلامياً . بيد أن الفكر السياسي ذي الاتجاه الإسلامي سينتهي ــ لأسباب سنفصِّلها ــ إلى موقف يقطع فيه مع هذه الدولة الوطنية ، مبادىء ومفاهيم وتنظيمات ، فلم يعد يأبه بأن يُوجِد لهذه المفاهيم والتنظيمات ما عسى أن يكون لها من مقابل إسلامي .

لماذا حصر الفكر السياسي العربي والإسلامي الحديث المشكل في المؤسسة السياسية؟ ولماذا ظلت عنده قضية الدولة هي القضية المحورية؟ هذا ما تحاول هذه الدراسة أن تجيب عنه .

الفصل الأول

مقدمات للحديث عن الإصلاح



ما هو الإصلاح بمفهوم إسلامي؟

السؤال كما يلاحظ القارىء يحيل إلى دلالية اسلامية : أي كيف صيغ هذا المفهوم داخل حقل ثقافي يقيس ما يتعلق بالمجتمع بمعيارية دينية . وقد يُقال : ما الداعي إلى أن نظل حبيسي هذه المعيارية الدينية في تصورنا للإصلاح ، والحال أن الفكر العربي الحديث عرف بالفعل محاولات لتصور مدني للإصلاح ، وتم الشروع عملياً في تطبيقات اصلاحية مدنية . إن للإعتراض وجاهته ـ بغضّ النظر عن مدى نجاح هذه المحاولات الفكرية والتطبيقية قصد انجاز اصلاح مدني سيما إذا ظل الهدف المطلوب هو انجاح اصلاح مدني رغم أنه فشل لحد الآن كاصلاح شامل ، رغم تطبيقات جزئية في هذا المجال أو ذاك .

ولعلّ من شروط انجاح اصلاح مدني محاولة التعرّف بوضوح على الموروث الفكري الذي عليه أن يعمل داخله وفي مواجهته ، ويكون ذلك انطلاقاً من مفهوم « الإصلاح » نفسه ، ولذا نظرح السؤال التالي : ماذا يعني الإصلاح في نظر مفكر تقليدي؟ .

إنه يعني أساساً دعوى لوضع الإسلام الإجتماعي في مستوى الإسلام المعياري ، (أي ما ينبغي أن يكون عليه المجتمع اسلامياً) . ولكن يمكن القول إن هذه الدعوى لم تنقطع طوال التاريخ الإسلامي ،

ما دام الإسلامان الإجتماعي والمعياري لم يتطابقا في وقت من الأوقات ، وحتى الفقهاء وغيرهم يسلّمون بهذه القضية ، وإنْ استثنوا فترة الجيل الأول من المسلمين . الفارق إذنْ بين الإسلامين الإجتماعي والمعياري واقع مستمر .

غير أن هذا الفارق بين الإسلامَين قد يتفاقم ليصل في وعي الذي يَشْقوْن به إلى ما يشبه القطيعة بينهما .

ولهذه القطيعة اسم إسلامي : « غربة الإسلام » ، أي يحكم الوعي الإسلامي الشقي بأن مجتمع المسلمين قد أصبح خارجاً على الإسلام .

من هنا نفهم لماذا اعتاد دعاة الإصلاح الإسلامي ، أن يرجعوا دائماً إلى هذا الحديث : **بُدِيء الإسلام غريباً وسيعود غريباً كما بُديء ، فطوبى للغرباء ، قيل : وما الغرباء يا رسول الله ؟ قال : الذين يصلحون عند فساد الناس »** .

الانفصام بين الإسلامين : الاجتماعي والمعياري هو ما يترجم في الوعيَ الإسلامي بـ « الغربة » **في هذا الحال بالذات يُطرَح الإصلاح** على هذا الوعي كواجب لرد الأول إلى الثاني ، ولهذا الواجب هنا اسم اسلامي : « الحسبة » أو « الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر » . فإذا كانت كل سلطة اسلامية تقيم شرعيتها ـ نظرياً ـ على هذه « الحسبة » فإن فقدان هذه السلطة لهذه الشرعية يطرح واجب الاحتساب عليها ، ولكن أغلب الفقهاء لم يجيزوا الخروج على السلطان الجائرْ ، تخويفاً من « الفتنة » ، معنى ذلك عندهم أن السلطة مهما جارت فهي خير من لا سلطة ، يبقى أن تحقيق الإصلاح عندهم لا يكفي فيه الإطاحة بسلطة جائرة ، بل أن تقوم بديلاً عنها سلطة أخرى .

فما دامت الشريعة الإسلامية لا تقوم إلَّا بسلطة سياسية (وهذا ما



يتفق عليه غالبية الفقهاء) ، فإن الإصلاح نفسه لا يتحقق عملياً إلَّا بسلطة سياسية ؛ فإذا كان غالبية الفقهاء قالوا بأن « طاعة السلطان الجائر أخف ضرراً من الفتنة » ، فإن هذا الحكم لا يجري على مَنْ توفرت له القدرة على اقامة سلطة بديل .

* * *

كيف يتغرَّب « الإسلام (أي المعياري) في أرض اسلامية؟ جواب الفقهاء يكاد يكون واحداً : يصير الإسلام غريباً بـ « التقليد » ، ولذا نجد كل دعوى للإصلاح هي في نفس الوقت حملة على « التقليد » ، على أن نفهم معناه الإسلامي : فـ « التقليد » اقتداء خاطىء ، اكتساب عوائد في الاعتقاد والسلوك تبعد عن الإسلام ــ الأصل ، فهو إذن تحريف لـ « الأصل » ، أي للإسلام .

فمن وجهة نظر اسلامية هناك تقليدان ، مرفوض ومطلوب ؛ الأول هو كل اقتداء بعقائد أو أعمال تتعارض مع إسلام الأصل ، والثاني هو « تقليد » الأصل ، أي « السنّة » ، فعلى الفرد المسلم والجماعة الإسلامية « تقليد » السنة باستمرار ، فبذلك تتحقق هوية المسلم ، أي مطابقته للإسلام ــ الأصل .

الإسلام في الوعي الإسلامي هو الأصل المطلق ، ولذا أُقيمت مرادفة بين الإسلام و « الفطرة » ، وهو ما تعنيه القضية التالية التي أصبح مسلَّماً بها من قبل سائر مفكري الإسلام (باستثناء الفلاسفة) وهي « الإسلام دين الفطرة » . وقد حللنا هذه الدعوى عند المفسِّرين والمتكلمين والفقهاء ــ وحتى عند مفكري الإسلام المُحدَثين لأنهم رجعوا كثيراً إلى مفهوم « الفطرة » هذا (وقد أوضحنا أن هؤلاء جميعاً في حفرياتهم عن « انسان الفطرة » ، أي بعد تجريد الإنسان من كلّ ما هو

مضـاف مُحرِّفٍ للفـطرة ، وقفوا في تنقيبهم عنـد الإسـلام ولم يتجـاوزوه ؛ فـالإسلام يبقى عنـدهم هو الأصـل ، هـو « الفـطرة » ، ومـا عـداه فهـو تقليد . بمعنى أن الانسان في وضعـه السليم لا يمكن أن يكون عنـدهم إلاّ متـديناً ، ومـا دام الإسـلام هـو « الـدين الحق » فـلا يمكن إلاّ أن يكـون مسلماً . وأيضـاً فكل مجتمـع فهو مُحرَّف ما لم يعـد إلى الإسلام الأصـل ، « دين الفطرة » .

من هنا نفهم لماذا كـان دائماً المنـطلق الأساسي لكـل دعوة اصـلاح اسلامية هو الرد إلى « اسلام الفطرة » هـذا ، وكيف أن كل دعـوة اصلاح نجدها تدور حول هذا التضاد : الفـطرة ≠ التقليد . كـذلك نفهم لمـاذا تـرتبط كل دعـوة اصـلاح اسـلاميـة بـدعـوة أخرى تـطالب بـالعـودة إلى الإجتهاد . و « الإجتهاد » هنا ليس معناه الإنطلاق من معطيات مجتمع قد تغيّر فوجب اعادة تأسيسه بناءً على أوضاعه الجديـدة ، ذلك لأن كـل تغير يبتعد عن الإسلام الأصل يعتبر « تقليداً » ، أي تحريفـاً ، كذلـك لا يعني « الاجتهاد » حرية الفكر والنقـد ما دام هنـاك نصوص أصلية هي المبتـدأ المطلق ، وما دام الاجتهاد يكون فيما لم يرد فيه نص .

والذي يعنينا هنا هو دلالة ما سُمي بـ « الاجتهـاد » : فكل اجتهـاد يقوم بدعوى رفض « التقليد » والعودة إلى الأصل / النص . والتقليـد ـ على المستوى النظري ـ هو كـل ما اعتبـر فروعـاً ، سواء كـان مذاهـب أو علوماً ، وجميع هذه المذاهب والعلوم هي بمثـابة شـرح عام عـلى نصوص أصليـة ، فيقوم « الاجتهـاد » إذنْ على دعـوى تجـاوز هـذا الشـرح العـام ووضع الذهن في مستوى النصوص الأصلية ، وبدون وساطة . ولكنـه في الحقيقة لا يفعل سوى أن يشرحها من جديد ، فالاجتهاد ليس سوى شرح جديد ، أو تجديد للشرح .

و « الاجتهاد » اعادة إلى النصوص / الأصل ، أو قلّ هو اعـادةَ إلى النصـوص الأصلية من بـين نصوص أخـرى ممكنة ، ولهـذا حـدث تعـدد التأويل ، وتعدد المذاهب ، أي تعـدد الشروح . ومـا دام الاجتهاد اعـادة إلى نصـوص/أصـل يتضـح إذنْ المعنى الحقيقي لـتـرابط « الاصـلاح » و « الاجتهاد » ، فالاثنان إعادة إلى أصل مفتـرض : « اسلام الأصـل » أو « اسلام الفطرة » .

إن الأمانة « لإسلام الأصل » من جهة ، و « التحريف أو التقليـد » من جهة ثانية ، شعاران يُتناقَلان ـ بطبيعة الحال ـ بين أطراف متنازعة ، يُطلَقان من مواقع ، وكل موقع يدّعي أنـه يمثل الإسلام الأصل ، وينعت ما عداه بالتقليد المحرِّف ، أي بما اعتُبـر سبباً في الخـلاف ويكون همـه هو ارجـاع المتعدِّد إلى الـواحد ، أي رد « التسـع والستين » فـرقـة الـواردة في الحـديث المتداول في كتب « الفـرق » ولـدى دعـاة الاصـلاح إلى الفـرقـة المفتـرض أنها المطابقـة لإسلام الأصـل . فالإصـلاح هنا مـوقـع يقـوم في مـواجهة مـا يُعتقد أنـه التقليد المفـرّق أي المختلف عن هذا المـوقع الـذي يزعم أنه المخلِّد لإسلام الأصل .

إلى هنا يكون « الإصلاح » الذي نتحـدث عنه يقـوم على الاعتقـاد بأن هناك خللاً داخلياً أصاب مجتمعاً تغرَّب عن أصله ، أي عن اسلامه .

الإصلاح بهذا المعنى ينطلق أساساً من وعي بخلل ذاتي حلّ بمجتمع اسلامي ، فأوجب التصحيـح بمنطلق إسـلامي صرف . بتعبـير آخر : مـا دام الاعتقاد بأن الخلل الـذي أصاب المجتمـع الإسلامي هـو خلل داخلي نـاتج عن سقـوطه في التحـريـف « التقليد » فـإن الاصلاح الـذي سيُطرَح سـوف يقوم هـو أيضاً عـلى منطق اسـلامي ذاتي ، أي لا يحيل إلى مـا هو خـارج الإسلام ، وخـارج المجتمع الإسـلامي ، أي لا يقتبس من الغـير

شيئاً يدمجه في مشروعه للإصلاح .

* * *

سنوضح هذه المسألة بأن نطرح السؤال التالي : ما العمل حين يعي مفكرو المسلمين أن الاصلاح قد أصبح لازماً ليس فقط ـ كما كان الأمر في الماضي ـ لأن هناك خللاً ذاتياً أصاب مجتمع المسلمين فأوجب اصلاحاً بالمنطق المعهود للإصلاح ، وإنما صار ضرورياً لأن هذا الخلل نتج عن هجوم أجنبي على المجتمع الإسلامي ، ما الذي سيعنيه الإصلاح في هذه الحالة؟ .

نطرح السؤال لأن تاريخ الوعي الإسلامي عرف تصورين مختلفين للإصلاح ، أعقب أحدهما الآخر : تصوراً أول هو الذي جرى عليه المفكرون قروناً قبل التدخل الأوروبي الحديث في بلاد المسلمين . في هذا التصور الأول اعتُبر أن الخلل آتٍ من المجتمع الإسلامي نفسه حين تتفاقم الهوَّة بينه وبين الإسلام المعياري ، آنذاك يُطرَح الإصلاح بمنطق اسلامي صرف ، دون تدخل لعنصر خارجي . فالمجتمع الإسلامي عليه أن يصلح ذاته بالإسلام وحده ، دون اضطرار إلى اللجوء إلى الغير ليقتبس منه هذا المبدأ أو ذاك من مبادىء تنظيم المجتمع . ولكن هذا التصور الذي سار عليه مفكرو المسلمين طوال قرون ، والذي اعتبر أن الإسلام مكتفٍ بذاته في عملية الإصلاح ، سوف يتغير مع بدايات الضغط الأوروبي الحديث على بلاد المسلمين . ها هنا سيبدأ المسلمون ومفكروهم يتجهون إلى الغير استجلاباً لعناصر الإصلاح سواء على مستوى النظر أو على مستوى التنظيم . هذا على الرغم من ابقاء المفكرين المسلمين المُحدَثين على نفس رددوا فيه شعارات الإصلاح التقليدي ، والتي قد توهم بأن الخطاب الإصلاحي لم يتغير ، في حين أن منطق الإصلاح

الإسلامي الحديث قد تغير عن القديم في مسألة أساسية : وهي أنه اتجه إلى الغير في تصوره لعملية الإصلاح .

إذا رجعنا إلى دعاة الإصلاح الإسلامي المحدثين ، فإننا نلاحظ أنهم يكررون نفس شعارات الإصلاح التقليدي : (ارجاع ما حلّ بالمسلمين إلى الافتراق والدعوة إلى الوحدة ، الهجوم على التقليد والدعوة إلى الاجتهاد ، اعتبار الجيل الإسلامي الأول هو القدوة . . . الخ) .

إذا وقفنا عند هذا المستوى الظاهر فسنقطع بأن منطق الإصلاح ظل هو هو ، وأن المصلحين المحدثين لم يتغيروا عن أسلافهم .

لكننا نعتقد أن تغيراً عميقاً حصل في موقف دعاة الإصلاح الإسلامي الحديث فاختلفوا به عن أسلافهم ـ رغم تشابه ظاهر الخطاب .

ما أصل الاختلاف في منطق الإصلاحينْ الإسلاميينْ القديم والحديث ؟ .

نحن نعلم أن الإصلاح الإسلامي الحديث جاء جواباً على هجوم أجنبي ، فهل هذا هو الذي يفسِّر اختلافه عن الإصلاح القديم؟ نعم ، وإنْ كان هذا وحده غير كافٍ لتفسير الاختلاف بينهما . فقد انهزمت البلاد الإسلامية أمام قوى أجنبية مراراً قبل العصر الحديث . بل إن غزو أوروبا الحديثة لبلاد الإسلام لم يكن أول غزو أوروبي لها ، فقد غزته قوى أوروبية في العصر الوسيط ، وأعقب ذلك ردود فعل اصلاحية ظلت ـ كما سنرى ـ دائرة داخل المنطق المعهود للإصلاح الإسلامي الذاتي ، دون التفات إلى ما عسى أن يُقتبس من الآخر المتفوق من أشياء تفسِّر تفوقه وتصلح لأنْ تؤخذ لتُدْمَجَ ضمن مشروع اصلاح مقترح . ليست العلاقة بين عالم اسلامي مغلوب وأوروبا غالبة هي وحدها التي تفسِّر كون

الإصلاح الإسلامي الحديث يختلف في منطقة عن القديم .

فقد عرف تاريخ الإسلام قبل انهزام البلاد الإسلامية أمام أوروبا الحديثة مواقف من هذا القبيل . ففي العصر الوسيط ، ثم في مستهل العصور الحديثة أُلحقت ببلاد الإسلام هزيمتان كبريان أمام قوى أوروبية انتهت باحتلال مناطق من العالم الإسلامي ، الأولى في مواجهة الحملات الصليبية ،والثانية أمام القوى الايبيرية ، وفي كلتا الحالتين وقعت ردود فعل إصلاحية ، ولكننا إذا رجعنا إلى الكتابات التي نتجت عن هاتين الهزيمتين ، لن نجد عند أصحابها لا وعياً بالتأخر تجاه الأجنبي الغالب ، ولا تساؤلاً عمّا عسى أن يكون وراء تغلبه من أسباب يتحتم الأخذ بها في الإصلاح ، وفي هذا بالذات سيختلف الإصلاح الإسلامي الحديث عن القديم ، إذْ أن الإصلاح الإسلامي الحديث ينطلق من هذه المسألة الأساسية : التسليم بالتأخر تجاه أوروبا (حتى ولو اعتبر تأخراً جزئياً) . في هذا الموقف يختلف الإصلاحان الإسلاميان القديم والحديث ، ونكرر بأن مجرد الانهزام أمام الأجنبي لم يكن وحده السبب في التسليم بالتأخر ولا في ادخال الآخر كبعدٍ أساسي في منظور الإصلاح .

والشاهد على ذلك اصلاح الغزالي . فقد أراد هذا الأخير أن يكون مصلح عصره ، ووضع مشروعاً لذلك ضمّنه خاصة كتابه **إحياء علوم الدين** . وقد وضع الغزالي هذا الكتاب أثناء الحملة الصليبية الأولى التي انتهت باحتلال أراضٍ اسلامية بما فيها القدس .

ومع ذلك . . . فالغزالي بقي يحمل على القوى الإسلامية الداخلية (الشيعية خاصة ، والإسماعلية بالأخص) ، ولا يقول شيئاً عن القوى الأجنبية ، فلا نجد عنده إحالة إلى الأجنبي الغالب لا عن طريق مقارنة تؤدّي إلى وعيٍ ما بالتأخر تجاهه، ولا ما قد يدفع إليه مثل هذا الوعي

من البحث عن وسائل تساعد في الإصلاح . إن الآخر غائب تماماً من مشروع الغزالي .

الإصلاح عند الغزالي متصور حسب المنطق المعهود للإصلاح : أي ارجاع الحافز إليه إلى خلل داخلي حلّ بالأمة وتفسير هذا الخلل بالخلاف ، أي افتراق المسلمين فرقاً متصارعة ، والتماس الحل في توحيد الذهن والسياسة . وطريق هذا كله يتمثّل في نبذ « التقليد » والعودة إلى « اسلام الأصل » .

فرغم أن اصلاح الغزالي قد صيغ والبلاد الإسلامية تواجه غزواً أجنبياً ، فإننا لا نجد عنده لا تساؤلاً عمّا قد يكون عند الأجنبي مما يفسِّر تفوقه ويدفع إلى مقارنة تكيّف مشروع الإصلاح . ففي اصلاح الغزالي : الإسلام مكتفٍ بذاته .

مثل هذا التصور للإصلاح لن يعود ممكناً مع وقوع البلاد الإسلامية تحت ضغط وتدخل أوروبا الحديثة منذ النصف الثاني للقرن الثامن عشر . لن يستمر مفكرو المسلمين يعبرون عن إسلام عليه أن يرتدَّ إلى ذاته وحدها لكشف الخلل وطلب الإصلاح ، وإنما سيدخل الآخر كبعدٍ أساسي في التصور .

وهكذا يتميّز الإصلاح الحديث عن القديم بكونه يقوم على مقارنة تؤدّي إلى وعي بالتأخر ، وهو ما لا نجده في الإصلاح القديم .

الإصلاح القديم كان الدافع إليه اقتناع بأن هناك خللاً وقع بين الإسلامين الإجتماعي والمعياري انتهى إلى ما يشبه القطيعة ، فوجب اصلاح الخلل ، أي رد المسلمين إلى الإسلام ، فالخلل متصور أنه داخلي ، والإصلاح ذاتي .

والإصلاح الإسلامي الحديث ينطلق هو أيضاً من وعي بخلل ، ولكنه مزدوج ، فهو أيضاً يعتقد أن ضعف المسلمين يرجع إلى الفارق الفاصل بين مجتمعاتهم وبين الإسلام ، ولكنه يراه أيضاً في انقلاب العلاقة بينهم وبين أوروبا من التفوق إلى الإنحطاط .

يسلِّم الفكر الإصلاحي الإسلامي الحديث بالتأخر بالنسبة للغرب ، ولو أنه في اعتباره جزئي ما دام يردّه إلى مجرد تأخر مادي . لكن ، هل نقف عند هذه الدعوة التي يرددها أصحاب الإصلاح الإسلامي الحديث من أن تفوق الغرب مادي فحسب ، وأن في هذا الجانب فقط يتمثّل تأخر المسلمين ، ونعتبر أن هذا هو موقفهم الحقيقي؟ .

نعتقد أنهم ذهبوا إلى ما هو أبعد ، فهم في الواقع اعتبروا تفوق الغرب (أو البلاد الأوروبية التي تعرّفوا عليها) راجعاً أساساً إلى نظامه السياسي الضامن في رأيهم للحرية والمقيد للسلطة بالقانون ، وأن تأخر الشرق بما فيه البلاد الإسلامية راجع أيضاً إلى طبيعة نظامه السياسي القائم على « **الاستبداد** » . إن هذا الموقف يصدق على الفكر الإصلاحي العربي والإسلامي عموماً سواء ذلك الذي قام باسم السلفية أو ذلك الذي أراد أن يكون ليبيرالياً . هنا يلتقي لطفي السيد مع علال الفاسي ، كما يلتقي محمد عبده مع خير الدين التونسي .

في هذا الموقف الأساسي يشترك مَنْ سُموا بالسلفيين مع مَنْ نُعِتوا بالليبراليين (مما يدل على أن التمييز بين هاتين الفئتين في الفكر العربي الإسلامي الحديث لا يخلو من التباس) ، فالجميع ينطلق من إشكالية واحدة تقبل بالتأخر وترجعه إلى طبيعة المؤسسة السياسية وتقيّمه بناءً على ثنائية « الشرق » و « الغرب » . وفي هذا كله يعكس هؤلاء جميعاً الصورة التي كوّنها المفكرون الأوروبيون أنفسهم (خاصة مفكرو القرن الثامن

عشر) عن « الشرق » وعن تأخره الذي أرجعوه إلى نظامه « الاستبدادي » . فحتى المصلحون السلفيون المُحدَثون قبلوا بهذه الإشكالية ، فتحدثوا هم أيضاً عن تقابل الشرق والغرب ، وحصروا المشكل في نظام السلطة ، وصبّوا جام غضبهم على « الاستبداد » الذي اعتبروه السبب الأول في « الانحطاط » ، ودعوا إلى تقييد السلطة بأصول « العدل الإسلامي » ، (وهنا نستثني حركات الإصلاح الإسلامية الحديثة التي نشأت خارج المناطق الحضرية : الوهابية والمهدوية والسنوسية) .

سلَّم الفكر الإصلاحي الإسلامي الحديث (ما عدا الحركات التي استثنينا) بالتأخر ، وأحال إلى الآخر وهو يصوغ مشاريعه الإصلاحية ، وفي هذا التسليم يختلف ــ كما قلنا ــ عن الإصلاح الإسلامي القديم .

ولمّا كان الفكر الإصلاحي الإسلامي في القرن الماضي وحتى أواسط هذا القرن ــ وهو يجيب على الفكر الغربي ، ويقتبس منه ــ إنما يتوجه أساساً إلى الأفكار الليبرالية ، فإنه سعى إلى إيراد « المرادف » الإسلامي لها (وذلك قبل أن تروج الأفكار الإشتراكية داخل الفكر الإسلامي نفسه فيقوم بنفس العملية التأويلية) ، وهكذا ، وجواباً على الأفكار الليبرالية ، عمل على احياء مفاهيم بعينها من التراث الفكري السياسي الإسلامي ، وبالأخص مفهوم « الشورى » الذي لعب دوراً مركزياً في دعوته الإصلاحية السياسية .

* * *

ما دام الفكر الإصلاحي الإسلامي الحديث يلتقي مع الفكر العربي الآخر الأكثر تأثراً بالأفكار الليبرالية في التسليم بالتأخر (الانحطاط) ، واعتباره أساساً مُشكِلاً سياسياً راجعاً إلى النظام الاستبدادي السائد ، فإننا نفهم الآن لماذا كانت مسألة الدستور قضية محورية في الفكر السياسي

العربي والإسلامي باتجاهيْه المذكورين ، وبالتالي لماذا ارتبطت نشأة الأحزاب السياسية في البلاد العربية (وذلك منذ قيام « الجمعيات » داخل الامبراطورية العثمانية) بالمطالبة بالدستور ، سواء تلك التي طالبت بتحقيق اصلاحات دستورية كطريق « لترشيد الأهالي » ليصيروا مواطنين « أهلاً » للاستقلال ، أو تلك التي ربطت بين الاستقلال والدستور في مطلب واحد .

إن مفكري الاصلاح المحدثين ، وهم يرجعون تخلف بلدانهم إلى طبيعة المؤسسة السياسية ، ويرون الحل في تحويل السلطة المطلقة إلى سلطة مقيدة بالقانون عند فريق ، وبأصول العدل الإسلامي عند فريق آخر ، يتفقون جميعاً على جعل جوهر المشكل سياسياً بالأساس . فسواء أولئك الذين قاموا بالدعوة إلى أفكار سياسية ليبرالية أو الذين قالوا إن الإسلام قد سبق إليها فيما أقرّه من مبادىء ، فإن الجميع ركّز على الجانب السياسي من هذه الليبرالية . من هنا ضعف الفكر الاقتصادي والاجتماعي في الفكر العربي الإسلامي الحديث .

لا يعني هذا أن هذا الفكر لا يكاد يلمّ بالتاريخ الاجتماعي والاقتصادي للغرب الحديث فحسب ، بل لا نجده ملماً أيضاً بتاريخ النظم السياسية الأوروبية نفسها . إنه فقط يداول أفكاراً انتُزعت من سياقها ومن نظامها لتُستعمَل في الدعوة وفي البحث عَمّا عسى أن يكون قد سُبِق إليه من مثيلاتها في المأثور .

هذا ما يفسِّر ــ كما قلت ــ كون المسألة الدستورية كانت محور الفكر الإصلاحي السياسي العربي والإسلامي الحديث، وكون الأحزاب السياسية في البلاد العربية والإسلامية نشأت مرتبطة بمطلب الدستور .

وستترتب على ذلك نتائج هامة استمرت عقوداً من هذا القرن



نفسه : فبعد عمل دستوري وبرلماني طويل لهذه الأحزاب السياسية انتهى غالباً بقبول استقلالات شكلية ، وبعد تفاقم المشاكل الاجتماعية واحتداد الصراع الاجتماعي والوعي به من طرف فئات المتعلمين التي تضاعفت أعدادها باتساع التعليم ولم يسهل اندماجها في المؤسسات القائمة كما سهل ذلك في الماضي على الفئة المتعلمة القليلة التي تكوّنت منها الأحزاب الاصلاحية ، بعد هذا كله حصل يأس من هذه الأحزاب ومن تعلقها بالدستورية والبرلمانية ، فكان التطلع إلى البديل الذي يستطيع أن يحقق الجلاء ويُخرِج من التبعية ويحلّ المشكل الاجتماعي . وباسم هذا التطلع انتصبت الجيوش في وجه الأحزاب وقامت سلسلة من الانقلابات في البلاد العربية .

لكن هزيمة 1967 ألحقت ضربة كبرى بهذه الأنظمة وعلى رأسها النظام الناصري . ومن ردود الفعل القوية من طرف الذين حملوا على هذا النظام ذلك الذي أرجع الهزيمة إلى « استبداديته » ، فعاد الحنين إلى العهد البرلماني وأحزابه . أي مرة أخرى يكون « الاستبداد » محور العملية السياسية ، ويعود تصور الحل في الدستورية البرلمانية ، وهو ما يمكن أن نرى فيه استئنافاً لنفس تصور مفكري الاصلاح منذ القرن الماضي حين أرجعوا « الانحطاط » إلى طبيعة النظام السياسي ، ودعوا إلى تقييد السلطة ، ومحوروا دعوتهم هذه حول المطالبة بالدستور .

* * *

إن فكر الإصلاح الإسلامي الحديث ، وهو ينحصر في المستوى السياسي الصوري ، ويقرأ المصطلح السياسي الحديث بواسطة مفاهيم من المأثور ، قد واجه مشكلاً آخر يتعلق بجهاز المفاهيم المستعمل . إنه استعمل مفاهيم مثل « الحرية » ، « الدستور » ، « المصلحة » . . . الخ ،

وهي مفاهيم تحيل كما هو معلوم إلى فكر سياسي حديث قد انفصل عن تراثه الديني ، كما تحيل إلى المجتمع المدني الحديث بمؤسساته المخصوصة . إن هذه المفاهيم هي التي آلت إلى مفكري الإصلاح ، فكان عليهم أن يجدوا لها المرادف الإسلامي وأن يؤولوها ، لكنهم لم يجدوا سوى جهاز مفاهيم لم تتخلص مفاهيمه من دلاليتها الدينية . من هنا قلق العبارة في الترجمة والتأويل . ومن هنا أيضاً كثير من سوء التفاهم بين هذه المرادفات التي أقاموها : بين مفاهيم اسلامية وأخرى تنتمي إلى المجتمع المدني الحديث مثل مرادفة « الديموقراطية » بـ « الشورى » ، و « نواب الأمة » بـ « أهل الحل والعقد » ، و « حرية الفكر » بـ « الاجتهاد » .

إن المفاهيم الأجنبية التي لجأ إليها مفكرو الاصلاح الإسلامي الحديث والمتعلقة بالتنظيم المدني للمجتمع والسياسة قد انتهت ـ في مجالها الأصلي ـ إلى الانفصال عن دلاليتها الدينية . وقد لعبت الفلسفة الحديثة بالخصوص ـ بعد أن انفصلت عن الفكر الوسيط ـ دوراً حاسماً في توفير جهاز مفاهيم يختص بالمجتمع المدني الحديث . هذه المفاهيم التي صاغت فلسفة مستقلة والتي تتعلق بمجتمع مدني هي التي تلقاها مفكرو الإصلاح الإسلامي وسعوا إلى ادراكها بواسطة مفاهيم ما زالت لصيقة بدلالية دينية . ليس فقط لأن الفلسفة العربية الإسلامية ـ والتي كان عليها أن تصوغ مفاهيم مستقلة عن هذه الدلالية ـ قد أصابها الجمود منذ قرون ، بل حتى في فترة ازدهارها ظلّ نصيب الفلسفة الاجتماعية والسياسية هزيلاً ، ولا أدلّ على ذلك من ضحالة وغرابة حديث الفلاسفة الاسلاميين عن « السياسة المدنية » وعن « المدينة الفاضلة » .

أضفْ إلى ذلك هذا الفرق الأساسي بين تعرّف المفكرين العرب والمسلمين المحدثين على الأفكار السياسية والاجتماعية الغربية الحديثة

وتعرّف أسلافهم على « السياسة المدنية » اليونانية . فمعرفة هؤلاء الأسلاف بهذه « السياسة المدنية » كانت معرفة مجردة ، فلم يكن هناك نظام اجتماعي حامل لها ماثلاً أمامهم ، فالفارابي وهو يكتب في « السياسة المدنية » لم يكن أمامه نظام يوناني قائم ، على عكس الطهطاوي وهو يكتب عن دستور 1818 الفرنسي ، فقد شاهد عن كثبٍ نظام المجتمع الفرنسي وكتب عنه . فالأفكار السياسية الحديثة تمثّلت للمفكرين العرب والمسلمين المحدثين في نظم اجتماعية وسياسية أجنبية ، وحُملت في ركاب دول أجنبية ضاغطة على مجتمعاتهم ، وقد أبرزنا ما لظرفية الضغط هذه من تحوير لدلالية المفاهيم المقتبسة . في حين أن قدماء الفلاسفة الإسلاميين الذين تحدثوا في السياسة المدنية اليونانية كانوا لا يعرفون شيئاً لا عن النظم السياسية اليونانية ولا عن دساتير اليونان .

لهذه الأسباب التي تدل على ضحالة الفلسفة السياسية في الثقافة العربية التقليدية ، نفهم لماذا لم يجد المحدَثون من مفكري الاصلاح جدوى في الرجوع إلى الفلاسفة العرب القدماء ، وإنما اتجهوا إلى غيرهم من الكتّاب القدماء .

وقد رجعوا إلى ابن خلدون أكثر مما رجعوا إلى غيره ، ولعلّ مفكري الاصلاح المحدثين وجدوا إلى حدٍّ ما في حديث ابن خلدون عن المجتمع والسياسة استقلالية عن دلالية الدينية أكثر مما وجدوا عند غيره من القدماء . لذا استعملوا استعمالاً واسعاً المفاهيم الخلدونية مثل «الوازع» و « الخلل » و « العمران » و « الملك القهري » . . . بلْ لجأوا إلى الصياغات النظرية الخلدونية ليترجموا بها نوازل العصر .

* * *

ركزنا في هذا البحث على الفكر الاصلاحي الإسلامي دون غيره من اتجاهات الفكر العربي ـ الإسلامي المعاصر ، وإنْ أشرنا إلى بعض

مواقف يشترك فيها هذا الفكر عموماً بسائر اتجاهاته ، واعتبرنا أن هناك موقفاً يشترك فيه الجميع وهو التسليم بالتأخر، والإحالة إلى الآخر في التفكير في الإصلاح ، وقيام هذا كله على ادراك سياسي صوري لمشكل التأخر هذا . وأبرزنا هذا الموقف بالذات بالنسبة لفكر الإصلاح الإسلامي ، أي الذي أراد أن يكون اصلاحه اسلامياً صرفاً . وقلنا إن ارادته هذه قد توهِمُ بأنه لم يغادر الموقف الثابت المعهود للإصلاح الإسلامي التقليدي ، خاصة وأن شعارات خطابيْهما توحي بالتشابه . إلاّ أنه تشابه ظاهري ، فالإصلاح الإسلامي الحديث يختلف أساساً عن القديم في أن أصحابه يفكرون بـ « التأخر » ويحيلون إلى التاريخ (ولو أننا لا نستطيع أن نذهب هنا إلى حد الحديث عن وعي تاريخي) ففكر الإصلاح الإسلامي الحديث يضمر فلسفةً مّا للتاريخ يتبناها (ولو أنها لا تستقيم مع مسلماته) وذلك حين يجري حديثه بناء على مفهومي « التأخر » و « التقدم » (أو « الانحطاط والتمدن » وهما المصطلحان اللذان استعملا أولاً) ، وهو أيضاً حين يتحدث عن ضعف المسلمين بعد قوتهم لا يتحدث بناءً على تصور ديني فحسب (شأن الإصلاح القديم) ، أي « تأخر » مجتمع المسلمين عن « الإسلام الحق » ، وإنما يستعرض فترات الرقي والانحطاط في تاريخ المسلمين نفسه . وهكذا يكون المسلمون قد عرفوا فترة كانوا فيها « متقدمين » على العالم ، ثم حدث « الانحطاط » . ليس لأنهم أهملوا عقيدتهم وتنظيم أمورهم بالإسلام فحسب ، وإنما أيضاً لأنهم أهملوا ما كان السبب في تقدم أوروبا : أي « العلوم » التي أخذتها هذه عن المسلمين . ولا يعنينا أن نقف هنا عند هذه الدعاوى في ذاتها، والتي أصبحت مسلمات عند المفكرين العرب والمسلمين المحدثين، وإنما يهمنا ابراز دلالتها: وهي أن هؤلاء أصبحوا يتحدثون عن تأخر تاريخي وليس فقط عن « تأخر » المسلمين عن الإسلام

(المعياري) كما كان الشأن في الإصلاح الإسلامي القديم .

ومع ذلك . . . فإن احالة مفكري الإصلاح الإسلامي المحدثين إلى التاريخ لا تجعلنا نرى لديهم ادراكاً لتاريخية الإسلام ما داموا متعلقين بفترة ماضية مِثَالْ (فترة الجيـل الإسلامي الأول) ، والتي يتـوقف عليها تـدبير المستقبل .

الفصل الثاني

«الفطرة» و «الحالة الطبيعية»
أو إعادة النظر في نظام المجتمع



تمهيد منهجي :

يتبني هذا البحث على مقارنة . وككل مقارنة قد يتهددها الوقوع في منزلق الافتعال والمجازفة ، سيما إذا ترددت بين حقلين ثقافيين مختلفين . كما هو الحال هنا إذْ يتعلق الأمر بمقارنة بين مفهوم « **الفطرة** » كما تحدّد في الفكر العربي الإسلامي ، وبين **الحالة الطبيعية** كمفهوم أساس في الفكر الليبرالي الكلاسيكي .

نحن نعلم أن الكَلَف بالمقارنات بين مفكرين ومذاهب من آفاق مختلفة قد يكون الدافع إليه التعلق « بإنسية » مجردة ، تتجاوز عن الفروق ، وتنشر على المختلفات رداء من وجدانية فضفاضة يشمل انسانية أُرِيدَ لها أن تتعالى على « شوائب » التمايز .

إن الإنسيّة قد تكون أفقاً ضرورياً يكسر حدود التصور الضيق لِثقافة ظلت محصورة في تكرار فصمها عن عالم قد تغير ، فتصبح الإنسية آنذاك وسيلة لادخال التنوع والنسبية ، ولكنها في علاقة غير متكافئة بين ثقافتين مختلفتين تستحيل بالنسبة إلى الثقافة الواقعة تحت الضغط والتفكيك إلى مجرد شعار أجوف ، وهنا لا تكون المقارنة سوى عملية تبرير سطحية لصالح الثقافة المهيمنة ، ما دامت هذه الأخيرة تُتَّخَذ كمصدر أول للمعنى وللقيمة .



وهناك طريقة أخرى في المقارنة ، يلجأ إليها خاصة أصحاب الثقافة الواقعة تحت الضغط الأجنبي ، وهي البحث عمّا عسى أن يكون في ماضي هذه الثقافة من « سبق » . والحافز على هذا النوع من المقارنة هنا دفاعي ، ولا مجال لتتبع ما يقع فيه وسواس البحث عن « السبق » هذا من شطط في المقارنات ، فهو كثير عند الكتّاب العرب المحدثين .

وهناك ضرب آخر من المقارنة يلجأ إليه خاصة مَنْ يشغفون باقتناص أوجه « التشابه » بين المذاهب والآراء والشخصيات المنتمية إلى آفاق مختلفة ويكون الهم الوحيد لهؤلاء المقارنين هو عقد لقاءات غير منتظرة تفاجىء القارىء مفاجآت سعيدة .

* * *

ونحن أيضاً هنا نقوم بمقارنة ، ولكن لنبين حدودها . سنقارن بين مفهومين : **الفطرة** كمفهوم اسلامي نتتبعه عند المتكلمين والفلاسفة والسلفيين المحدثين ، ومفهوم **الحالة الطبيعية** كما استعمله مؤسسو الفكر الليبرالي . ونحن في هذه المقارنة نبدأ بهذه الملاحظة المنهجية : وهي أن كل مفهوم فهو صياغة نظرية لها مقصد ، وهذا المقصد هو الذي يعطي الدلالة الحقيقية للمفهوم . إن المفهوم إذنْ لا يكتسب معنى لذاته ، بل بحسب ما يقصد إليه . ففي مفهوم « الفطرة » الإسلامي كما في مفهوم « الحالة الطبيعية » الأوروبي الليبرالي حاول الجميع الرد إلى انسان فطري ، ولكن المقصد من الرد اختلف هنا وهناك ، وبالتالي فإن هناك نتائج مختلفة تماماً ستنبني على كل من الإرجاعين ــ وهذا ما يهدف هذا البحث للوصول إليه .

سنحاول أن نبين أن وراء كل من الإرجاعين إلى ما يُفترض أنه انسان أساس مشروع « مختلف » للمجتمع . فتَرتّب على مفهوم « الفطرة » الإسلامي مجتمع يَسُوسه الأمر الإلّهي ، كما أن مفهوم « الحالة الطبيعية »

كان ركناً أساساً في نظرية المجتمع المدني بمؤسساته المستقلة عن الدين ، وعلى رأسها الجهاز المراقب والمسيّر للمجتمع ، أي الدولة .

ما هي « الفطرة » ؟

I ـ الإسلاميون والفطرة :

كل مفهوم اسلامي لا بدّ وأن يكون قد اعتمد في صياغته على ما ورد بشأنه في القرآن . وقد يقول القائل : ما مبرر اتخاذ النص القرآني بداية مطلقة في حين أن القرآن ذاته يطرح نفسه كاستمرار (ولو معدل) لأديان سابقة؟ بيد أن اهتمامنا هنا ينطلق من هذه المسألة المنهجية : وهي أن القرآن بالنسبة للفكر الإسلامي قد استقر كنص مرجعي مطلق ، بحيث أن هذا الفكر الإسلامي في أغلبه هو عبارة عن تعليق ، بالمعنى الواسع للتعليق والذي لا يقتصر على تفسير القرآن (التفسير والتأويل ومذاهبهما) . من هنا كان النص القرآني هو مُسْتَنَد هذا الفكر وهو يَصُوغ المفاهيم ويداولها . إن هذا لا يعني أن كل مفكر كان يعمد أولاً إلى استحضار النص القرآني قبل أن ينتج أفكاره أو يصوغ مفاهيمه ، ولكنه يعني أنه قد أصبح يستقي تلقاءاً من حقل ثقافي هو بمثابة تعليق عام على نص أساس هو النص القرآني .

لهذه الأسباب ولتحديد المفهوم الإسلامي للفطرة ، سنبدأ بما ورد في القرآن .

هناك آيات ورد فيها لفظ « فطر » ومشتقاته [1] ، وتحتوي الآية التالية في نظرنا على مضمون الآيات الأخرى وتحدد أكثر من غيرها المفهوم الإسلامي للفطرة : ﴿ فأقم وجهك للدين حنيفاً ، فطرة الله التي فطر

---

(1) الروم ، 30 ، والآيات الأخرى التي تتحدث عن «الفطرة» : الإسراء 51 ، طه 72 ، يّس 22 ، الزخرف 27 ، الأنبياء 56 ، مريم 90 ، الشورى 5 ، 11 ، الانفطار 1 ، الانعام 6 ، 14 ، الزمر 46 ، الملك 3 ، المزمل 18 .



الناس عليها ، لا تبديل لخلق الله ، ذلك الدين القيم ، ولكن أكثر الناس لا يعلمون ﴾[2] .

فما هي المعاني التي يعطيها المفسِّرون لهذه الآيات ، وخاصة الآية المذكورة ؟ .

يتفق المفسرون على معنى لغوي أساسي للفطرة وهو « الإبتداء » و « الاختراع »[3] . فما هو الانسان في مبتدئه ، أو ما هو أصل الانسان ؟ .

أجاب المفسرون والمتكلمون والفلاسفة على هذا السؤال . وفي أجوبتهم ـ كما هو منتظر ـ اختلاف ، ولكن هناك أشياء أساسية يتفقون عليها .

إن حديث الفلاسفة عن « الفطرة » يختلف ـ كما سنرى ـ عن حديث المفسرين والفقهاء ، إلَّا أن الجميع يتفق على هذه المسألة : وهي اقامة مرادفة بين « الأصل » و « الاستقامة » ، فالفطرة عندهم هي توافق تام بين الانسان وما ينبغي أن يكون عليه كانسان . وما يطرأ عليه بعد ذلك من سلوك لا يوافق هذا الأصل فهو تحريف أُطلِق عليه اسم « التقليد » (وسنعود إلى هذا المفهوم) .

رجع المفسرون والمتكلمون إلى الآية المذكورة أكثر من غيرها ، ولكنهم رجعوا أيضاً إلى عدد من الأحاديث ، وبالأخص هذا الحديث الذي يذكره كل من يتطرق إلى « الفطرة » : « كل مولود يولد على الفطرة ، فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه » .

---

(2) الروم 30 .

(3) الطبري : جامع البيان ، ط. بولاق 1328 هـ ، ج 21 ص 26 .



هذا الحديث الرئيس فيما يتعلق بالمفهوم الأساسي للفطرة يتمحور هو أيضاً على التقابل : الفطرة / التقليد . لذا سنحلل هذا التقابل ، ولن نْدخل في مسائل أثارت جدلاً بين الفقهاء والمتكلمين ، كهذه المسألة : متى يُعتبر الفرد مسلماً ، هل منذ ميلاده أو عند البلوغ ؟ هذه ليست قضية كلامية أو فلسفية فحسب ، بل يترتب على الجواب عنها قضايا عملية كتلك التي تتعلق بالإرث : هل يرث المسلم غير المسلم ، أو العكس؟ أغلب الفقهاء أجابوا بالنفي ، ولو أن المعتزلة ذهبوا مذهباً مخالفاً . كذلك اهتم المتكلمون فيما يتعلق بالفطرة بمسائل قد لا تلقى الآن نفس الاهتمام ، مثل مآل أطفال الكفّار بعد الممات . . .

سنجري تحليلنا لمفهوم « الفطرة » الإسلامي بناء على هذا التقابل « الفطرة » / « التقليد » ، وقد تَبَيَّنَ لنا من فحص مختلف نصوص الفقهاء والمتكلمين والفلاسفة أنه محوري .

ما الأصل في الانسان؟ ما هو الانسان الطبيعي؟ ما هي الفطرة الانسانية؟ هذه الأسئلة (والتي تؤول في الواقع إلى سؤال واحد) قد تبدو من قبيل هذه الأسئلة الميتافزيقية الكبرى التي لم يكف الفلاسفة يطرحونها ، ولكنه في الواقع سؤال يُطرَح في غالب الأحيان على نحو تحتي لتؤسس عليه مذاهب في الأخلاق العامة والسياسة . على هذا النحو طُرِح هذا السؤال مثلاً في الفكر الليبرالي ليؤسس عليه هذا الفكر مذهباً في الأخلاق والسياسة يربط الانسان بالطبيعة وبالمجتمع المدني .

مثل هذا السؤال نجده مطروحاً في الفكر الإسلامي وعنه نشأ مفهوم « **الإستخلاف** » الذي يحدد شرعاً ما ينبغي أن تكون عليه حياة البشر على الأرض .

ما الانسان بالفطرة ؟

إذا استثنينا أتباع اليونان من الفلاسفة الإسلاميين (لأسباب سنذكرها) فسنجد سائر مفكري الإسلام يجيبون في الغالب جواباً واحداً على هذا السؤال : **وهو أن الإسلام يساوي « الفطرة »** [4] .

ينبغي أن نفهم أولاً أن هؤلاء لا يقصرون معنى الإسلام على الدين المخصوص بهذا الاسم ، بل يقصدون « الدين الحق » عموماً ، أي كل ما عَدّه المسلمون رسالات سماوية صادقة . الإسلام في نظر المسلمين طبعاً هو « دين الحق » ، ولكنه يعني عندهم أيضاً جميع الأديان التي لم تُحَرَّف ، وهنا لا بدّ من الإحالة إلى ما يقوله المفسرون بصدد الآيات التي ترد فيها عبارات « الدين الحنيف » ، و« دين الحق » ، و « كان الناس أمة واحدة » [5] . وهي عبارات تدور حول فكرة « وحدة الدين » ، والتي لا ينبغي أن نفهم منها تكافؤ الأديان جميعها من حيث الصواب .

فقد صنف المسلمون العقائد صنفين : أدياناً كانت في أصلها صحيحة ، ثم « حُرِّفت » ، فصارت إلى هذا الذي يتبعه « أهل الكتاب » . والإسلام اعتبر نفسه إذن استئنافاً لهذه الأديان قبل أن « تُحرَّف » ، والصنف الثاني هو كل ما عدا هذه من ملل ونِحَل ، فهو يرفضها .

موقف الإسلام من اليهودية والمسيحية حسبما آلتا إليه عند « أهل الكتاب » وكذا من سائر العقائد الأخرى للبشر ، هو أنها جميعاً « تحريف » لـ « الفطرة » .

---

(4) **جامع البيان** ، ج 21 ، ص 27 ، فخر الدين الرازي .

(5) الرازي : ج 4 ، ص 235 . النيسابوري : على هامش **جامع البيان** ، ج 7 ص 135 . ابن الأثير : ج 3 ، ص 20 .



فالإسلام إذن ـ بمعناه العام ـ يشمل : اليهودية والمسيحية « الأصليتين » والإسلام المحمدي . وهذا هو الإسلام المساوي لـ « الفطرة » .

وحين حُرِّف هذا الإسلام حدث « **التقليد** » ، أي :

يهودية ومسيحية أهل الكتاب + كل المعتقدات التي «ابتدعها» البشر .

هكذا إذن يقوم التضاد بين الفطرة ، والتقليد ، أي بين الإسلام (بمعناه العام) وبين ما سواه .

لهذا نجد المفسِّرين والمتكلمين يقيمون دائماً ترادفاً بين الإسلام (« الدين الحق ») وبين « الفطرة » .

ماذا يعني هذا؟

يعني عندهم أن الانسان بالفطرة ، أي الانسان الذي « لم تُحرَّف طبيعته » لا يمكن إلّا أن يكون مسلماً .

من هنا نفهم هذا النعت الذي أُعطي للإسلام : « الدين الحنيف » ، أي « المستقيم » ويُقصد بذلك أنه الدين الذي « لم يحرَّف » ، أي الذي يتميز عن الأديان الأخرى التي حرفت « الفطرة » ووقعت في « التقليد » .

طبعاً ، ليس كل « تقليد » مرفوضاً اسلامياً ، بل هناك « تقليد » مطلوب ، وهو تقليد الأصل ، إنْ صحَّ التعبير ، فقد اعتُبِر دائماً أن هناك اسلاماً أصلياً ينبغي الاقتداء به ، وما عداه فهو تقليد مرفوض .

من هنا نفهم المعنى العميق لهذه المحاولات التي ما فتىء يرومها المفكرون والمصلحون المسلمون عبر العصور : أعني النزوع إلى الإسلام

« الأصل » ، اسلام « الفطرة » ، واقترن هذا النزوع دائماً برفض كل ما اعتُبِر تحريفاً لهذا « الأصل » وقع فيه الناس ، أي « التقليد » أو « البدعة » .

لنورد بعض الأمثلة : فالغزالي يخبر بأنه عقد العزم على الخروج على كل « تقليد » ، واستحضار « الفطرة الأصلية » ، فبعد أن يورد الحديث : « كل مولود يولد على الفطرة . . . » ، والذي لا بدّ وأنْ يذكره في هذا المقام كما يفعل غيره ، يقول : « فتحرك باطني إلى طلب حقيقة **الفطرة الأصلية** ، وحقيقة العقائد العارضة بتقليد الوالدين والاستاذين ، والتمييز بين هذه التقليدات وأوائلها تلقينات »[6] .

« التقليد » هنا تغريب للانسان عن فطرته ، فهو اقحام شيء خارجي محرف لها ، وهو ما يؤكده فخر الدين الرازي وهو يفسر الآية : ﴿ كان الناس أمة واحدة . . . ﴾ بأنهم كانوا كذلك في « الدين الحق » ، « ثم اختلفوا بعد ذلك لأسباب خارجية » . وبعد أن يورد هو أيضاً الحديث المذكور « كل مولد يولد على الفطرة . . . » يفسِّر : « دلّ الحديث على أن المولود لو ترك على **فطرته الأصلية** لما كان على شيء من الأديان الباطلة ، وأنه إنما يَقْدِم على الدين الباطل **لأسباب خارجية** ، وهي سعي الأبوين في ذلك ، وحصول الأعْراض الفاسدة »[7] .

ونفس المعنى نجده عند مفسر آخر ، وهو ابن الأثير ، وهو يشرح حديث الفطرة المذكور : « والمعنى أنه [الانسان] يولد على نوع من الجِبِلّة والطبع **المتهيّىء لقبول الدين** ، فلو تُرِك عليها لاستمر على لُزومها ، ولم

---

(6) **المنقذ من الضلال** ، مطبعة جامعة دمشق 1960 ، ص 60 (والتشديد على بعض العبارات في هذا النص والنصوص الأخرى من عندنا)

(7) الرازي : م. س. ص 123 .



يفارقهما إلى غيرهما ، وانما يَعْدِل عنه من يَعْدل لآفةٍ من آفات البشر والتقليد » [8] .

هؤلاء المفسرون والمتكلمون حَفَرُوا إذنْ للوصول إلى ما عسى أن يكون عليه الانسان الفطري ، وقد انتهت حَفْرِيَّتُهم إلى مطابقة بين الانسان والدين . فلا وجود عندهم لانسان يساير فطرته وهو غير متدين . ويبقى « الدين الحق » عندهم طبعاً هو الإسلام ، بمعناه العام الذي يشمل الأديان « الأصلية » كما يشمل الإسلام المحمدي .

فما هي النتائج الاجتماعية والسياسية لمثل هذا التصور ؟ وبعبارة أكثر تحديداً : ما مناط الاصلاح بناءً على هذا التصور ؟ سؤال سنجيب عليه فيما بعد .

* * *

الفلاسفة والفطرة :

لنر الآن إلى صنف آخر من المفكرين الإسلاميين ذهبوا في حفريتهم ــ على ما يبدو ــ إلى أبعد مما ذهب إليه المفسِّرون والمتكلمون ، وهم الفلاسفة .

الانطباع الأول الذي نخرج به فيما يتعلق ببحث الفلاسفة في « الفطرة » أن المشكل الذي شغلهم كان مشكلاً معرفياً ، وهو يبدأ من هذا الافتراض : لنتخيَّل انساناً لم ينشأ حسب المألوف ، أي في أسرة ومجتمع يُلقَّن عن طريقهما ما يتلقاه البشر من أفكار وعقائد ، بل شرع ابتداء من فكره الطبيعي يتعرَّف على الموجودات ويُكوِّن الأفكار

---

(8) ابن الأثير : م. س. ص 74 .

والتصورات ويركب المعارف ، فما الذي سينتهي إليه هذا الانسان المبتدىء من الصفر الطبيعي ، أي من « الفطرة » ؟ .

هذا هو موضوع « حي بن يقظان » ، هذا النمط الغريب من الأدب الفلسفي الذي أجراه الفلاسفة الإسلاميون في لغة أسطورية .

الذي يقرأ « حي بن يقظان » عند كل من ابن سينا وابن طفيل والسهروردي يجد نفسه وكأن المشكل الذي استعصى حله على هؤلاء هو مشكل التبليغ : تبليغ ما اعتبروا أنه حقائق أدركوها كفلاسفة فكيف يمكن إيصالها؟ [9] وإلى مَنْ؟ العائق القائم أمامهم هو « اللغة » ، وقد سموا هذا العائق كما سماه الفلاسفة الآخرون « حجاب الألفاظ » . فهناك حدود لدِلاليّة اللغة ، فهي لا تتجاوز المشترك العام . وهناك عائق ثانٍ وهو الجمهور ، أو « العامة » ، ويشمل في رأيهم عامة الناس الذين لا يداولون العلم (أي المكتوب) ، وهم لا اعتبار لهم من حيث كونهم خارج دائرة هذا العلم (فنُعِتُوا بـ « الجهل ») ولكن لهم اعتباراً آخرَ لكونهم قوة سياسية ضاغطة ، بحكم شمول الأمية في المجتمعات التقليدية . والصنف الثاني من « العامة » في رأي الفلاسفة هم الفقهاء أنفسهم لكون العلم الذي يخوضون فيه هو « علم » بالظاهر ، بغير حقائق الأمور ، وملتصق بشؤون « العوام » [10] .

من هنا كان التنافس داخل الثقافة الإسلامية بين هذين الصنفين من مداولي « العلم » (= المكتوب) أي الفلاسفة والفقهاء . والنزاع بين هذين الفريقين ظاهرُه معرفي ، فكل واحد يُشَكِّكُ في قيمة المعرفة التي

---

(9) **حي بن يقظان** ، دار المعارف ـ القاهرة 1959 ، ص 114 ، (ابن طفيل) ، ص 53 ، (ابن سينا) ، ص 135 (السهروردي) .

(10) ابن طفيل : **المرجع السابق** ، ص 121 .



يشتغل بها الآخر ، والمنهج الذي تقوم عليه . فالفقهاء يعتبرون أنفسهم في عقر دارهم ، فتقوم دعواهم على إخراج الفلاسفة من حَظيرة العلم الإسلامي .بماذا يعتدُّ الفلاسفة؟ بالمنطق؟ ها هنا ينصبُّ هجوم الفقهاء على منطق الفلاسفة ، وهؤلاء يردون عليهم ببيان قيمة « البرهان » وهو جوهر منطقهم ، وما عداه فطريق إلى الظن (الجدل) ، أي إلى علم الفقهاء الذي ينحصر في « الظاهر » ، أما العلم الحق (= علم الفلاسفة) فلا يقوم إلَّا على « البرهان » . طبعاً هجوم الفلاسفة على علم الفقهاء لا يعني الدين اطلاقاً . فما زالوا يميزون بين « ظاهر » الدين الذي يتَعلق به الفقهاء وبين « حقيقته » التي لا تُدرَك إلَّا بتأويل « ظاهر » الدين للتوصل إلى « كنهه » الذي لا يمكن إلَّا أن يكون ــ في رأيهم ــ موافقاً للعلم الفلسفي .

علم الفقهاء في رأي الفلاسفة هو علم بالظل ، في حين أن علمهم هو علم بالأصل .

هل يُبْطَل علم الظل ؟ كلا ــ يجيب الفلاسفة ــ فهو ضروري للعوام ولأشباه العلماء ، أي الفقهاء ، فكان الدين ، أو هذا المستوى الظاهري من الدين اللازم لحياة العامة والذي يشتغل به الفقهاء متوجهين به اليهم .

دين العوام والفقهاء إذن هو في مستوى الظل بالنسبة للأصل ، (أي علم الفلاسفة) ، ولكنه ضروري .

هذا الدين ليس هو الحقيقة الوحيدة كما يزعم الفقهاء ولكنه التقريب الضروري حتى تستقيم دنيا الناس ومعاملاتهم ، وحتى تطمئن أفهام العوام القاصرة بطبيعتها عن تجاوز « الظل » إلى « الحقيقة » .

من هنا قال الفلاسفة إن النص الديني الأصلي (القرآن) قد لجأ إلى

الظل (التشبيه ، القصص) للتقريب ، ما دام هو خطاباً للناس أجمعين [11] .

ولكن هؤلاء الفلاسفة الذين كتبوا « حي بن يقظان » لجأوا هم أيضاً إلى خطاب الظل . فحي بن يقظان أسطورة ، لجأوا إليها لتقريب المعنى ، تماماً كما استعمل القرآن « القصص » ليضرب الأمثال للناس . اعتبروا أن « الحقيقة » هنا لا تقال بِدَالٍّ مباشر ، بل مجازاً .

يمكن أن يُفسَّر « حي بن يقظان » تفسيرين : الأول ، هو أنه التقريب المجازي لهذه « الحقائق » التي يقول لنا الفلاسفة أنها شيء مضنون به على غير أهله (أي هم) . وفي « حي بن يقظان » نفسه (خاصة عند ابن طفيل) ترديد لهذه الدعوى . (وطبعاً ليست القضية في كون هذه « الحقيقة » شيئاً موجوداً فعلاً في حوزة هؤلاء الفلاسفة أو غيرهم ، ولكن المهم هو ما يترتب على التصديق على هذا الادعاء من أثر : آنذاك تستحيل هذه « الحقيقة » إلى سلطة ، ويتخذ الذين يُظَنُّ أنهم يملكونها موقع النفوذ) .

التفسير الثاني هو أن « حي بن يقظان » ارجاع إلى « الفطرة » . وهذا ما يهمنا هنا من هذا الأدب الفلسفي .

« حي بن يقظان » تجريد للمُضَاف الاجتماعي ، لكل ما طال به العهد ورسخ بالتعود ، أي « **التقليد** » .

هنا أيضاً نجد نفس التقابل : الفطرة / التقليد ، ولكن « فطرة » هؤلاء الفلاسفة شيء مختلف : فهي ليست طبيعة واحدة مشاعة بين الناس ، أي بدايتهم المطلقة قبل الاختلاف ، ولكنها هي نفسها اختلاف أصلي ممتاز ، وهو ما يسمونه « الفطرة الفائقة » [12] . أما عامة الناس ،

---

(11) ابن طفيل : المرجع المذكور ، ص 122 .

(12) المرجع المذكور : (ابن سينا) ص 46 ، ابن طفيل : ص 93 ، 127، 128 .



فهم لا يستطيعون الارْتِدَاد الكامل إلى الأصل المطلق ، فمهما حاولوا تظل لديهم آثار من « التقليد » ، لذا سماهم الفلاسفة بذوي « الفطرة الناقصة » .

« حي بن يقظان » إذن ليس ردّاً لكل فطرة ، بل لهذه « الفطرة الفائقة » التي اعتقد الفلاسفة أنهم وحدهم أصحابها .

طبعاً ، لا جديد رغم هذا الدوران ، فهذه « الفطرة الفائقة » ليست سوى تعبير آخر عن هذه « العرقية الذهنية » التي يَعْتَدُّ بها مُلاَّك العلم الكتابي أينما وجدوا . و « حي بن يقظان » لن يكون سوى رواية أخرى لحديث مكرور .

ولكن الذي يهمنا في « حي بن يقظان » هو دلالة هذه العودة المُتَخَيَّلَة إلى الطبيعة . بل هي أكثر من عودة عند ابن طفيل الذي يتحدث عن خلق طبيعي لكائن بشري « تولد من الأرض (. . .) تخمرت [فيها] طينة على مَرِّ السنين على نحو وصفه الطبيعيون في خلقة الجنين في الرحم » [13] . هي إذن أكثر من عودة افتراضية إلى الطبيعة . لكن من أجل ماذا ؟

ماذا يُقصَد من هذه الاعادة إلى الطبيعة في « حي بن يقظان » ؟ هل كانت وسيلة لنقد اجتماعي ، أو وراءها مشروع لما ينبغي أن يُؤَسَّسَ عليه المجتمع ؟ .

يبدو أن الارجاع إلى الطبيعة عند فلاسفة « حي بن يقظان » ما هو سوى « تمرين » يتعلق بنظرية المعرفة : كيف يستطيع خواص من الناس أن يتجردوا من أفكار « التقليد المحرفة عن أصولها » ليدركوا « حقائق

---

(13) **المرجع المذكور** : 69 ، 71 .



الأمور » ، وهو ما لا يستطيعه (عندهم) إلا فيلسوف أو مُؤَوِل للدين لا يقف عند ظاهره . وهنا قد يقال ان نظرية المعرفة نفسها قد ترتبط بتصور أشمل يتناول الأسس الاجتماعية نفسها ، فنظرية المعرفة مثلاً عند أصحاب المنفعة العامة لا تنفصل عن فلسفتهم في الأخلاق والاقتصاد والسياسة . هذا صحيح يؤكده ما نجده عند هؤلاء الفلاسفة الإسلاميين من ادانة صريحة للمجتمع . بل نحن نستطيع أن نفسر ما نجده عندهم (وعند غيرهم من الفلاسفة) من احتقار للحواس وما يُبنَى عليها من معرفة وسلوك تفسيراً يتجاوز الميدان المعرفي المحض : فهي ادانة للمجتمع الذي يعتبرونه في مستوى الحواس (وترجمتها عندهم الأنانية والشهوة والسطحية في ادراك الأمور) .

لكن هل اصلاح مثل هذا المجتمع ممكن؟ .
لا نعتقد أن هذا كان مطلبَ أصحاب « حي بن يقظان » .

إنهم ليسوا دعاة اصلاح ، بل دعاة غربة : « وقد أُلصِقْتَ يا مسكين بهؤلاء الصاقاً لا يُبريك عنهم إلا غربة تأخذك إلى بلاد لم يطأها أمثالهم » كما يقول ابن سينا محدثاً نفسه ، ولو أن التغرب المطلق لا مطمح إليه . الإفلات ما أمكن إلى « الفطرة الفائقة » أي ما يسميه ابن سينا بـ « السياحة الداخلية » ، ولكنها حال لا تدوم ، يبقى التردد بين عالمي « التقليد » و « الفطرة الفائقة » : « فاقنعْ بسياحة مدخولة بإقامة ، تسيح حيناً وتخالط هؤلاء حيناً » [14] .

معنى هذا أن الإصلاح غير ممكن ، ولذا فإن « حي بن يقظان » بعد أن انتقل من « جزيرته » إلى عالم الناس ليهديهم لم يحصل على طائل ، فقد « رأى أن سرادق العذاب قد أحاط بهم ، وظلمات الحجب قد تغشتهم

---

(14) المرجع السابق : ص 45 .



(. . .) وعلم (. . .) أن الهداية والتوفيق [بالنسبة إليهم] فيما نطقت به الرسل ووردت به الشريعة ، لا يمكن غير ذلك ، ولا يحتمل المزيد عليه » [15] . ما دام الأمر هكذا ، فهل يقوم هذا الفيلسوف بمحاولة لنقد الدين ، يضع بديلاً له « العقل » كما حاول ذلك فلاسفة الأنوار مثلاً ، والفرنسيون منهم خاصة ، أو ليضعه في حدود العقل كما حاول ذلك الفلاسفة الألمان؟ كلا! وهل سيجد الحل في هذا الموقف الذي التجأ إليه الرأي المعارض ـ طوال التاريخ الإسلامي ـ حين يكون ما يزال رأي الأقلية ، وهو موقف « التقية » ، أي أن يظهر للناس غير ما يبطن ، وهو مستمر سراً في بث دعواه ؟ موقف « التقية » هذا لا يهتم به هذا الفيلسوف ، ولا يعنيه ، فهو يظهر مجاراة الناس فيما يعتقدون وهو يبطن الشعور بالتعالي بما يعتقده هو : « فاعتذر إليهم عما تكلم به معهم ، وتبرأ إليهم منه ، وأعلمهم أنه قد رأى مثل رأيهم ، واهتدى بمثل هديهم » . هو إذن لا يرى نفسه ملتزماً بشيء تجاه المجتمع المطلوب اصلاحه ، ولهذا « الالتزام » اسم اسلامي : « الحسبة » ، أو « الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر » .

الفيلسوف إذن ليس « محتسباً » أو داعية اصلاح في العالم الإسلامي ، ترك هذه المهمة للفقهاء والمتصوفة والدعاة .

معنى ذلك أن الفلاسفة في المجتمع الإسلامي قد نفضوا أيديهم من قضية الإصلاح .

هذه نتيجة هامة لا تتعلق فقط بهذا الفيلسوف النموذجي ، (حي بن يقظان) الذي غادر جزيرته (غربته الفلسفية) إلى مجتمع الناس ليصلحه ، فأدرك أن الأمر مستحيل ، فعاد إلى جزيرته ، أي إلى غربته ،

---

(15) ابن طفيل : **المرجع المذكور** ، ص 130 .

بل بالفلسفة الإسلامية عموماً : لماذا نفضت هذه الفلسفة يدها من قضية اصلاح المجتمع ؟ هل لأنها ظلت دائماً هامشية ؟ ممكن ، وإنْ كانت هذه « الهامشية » هي نفسها في حاجة إلى تفسير ، وهو ما يبعدنا عمّا نحن بصدده ، وإن كنا نستطيع الآن أن نقدم هذا التفسير : وهو أن للفيلسوف موقفاً راسخاً مؤداه أن الإصلاح الحقيقي لا يتأتى إلا إذا ارتفع المجتمع إلى مستوى الفلسفة ، وهو عنده أمر يستحيل لأن هذا المجتمع بعامته وفقهائه لن يستطيعوا ذلك . يبقى أن الفيلسوف في المجتمع الإسلامي مقضي عليه بالغربة ، وهو وضع يقبله عن اختيار واستعلاء معاً .

ولكن الذي يهمنا هنا هو النتيجة المترتبة على هذا الموقف : وهي أن قضية الاصلاح في المجتمع الإسلامي لم تكن قضية الفيلسوف ، بل تركها للفقيه . فالفقيه أساساً هو الذي ظل يحمل شعار الإصلاح داخل المجتمع الإسلامي .

* * *

ابن خلدون والمجتمع الطبيعي :

حديث ابن خلدون عن « الفطرة » متميز عن بقية المفكرين الإسلاميين . ولكن تميزه ــ كما هو شأن فكره بوجه عام ــ يتمثل في استعماله لنفس المفاهيم الأساسية التي يستعملها هؤلاء ، ولكن مع احداثه تحويلاً عميقاً في دلاليتها .

حديث صاحب المقدمة عن الفطرة يختلف عن الفقهاء والمتكلمين وحتى الفلاسفة في مسألة أساسية : وهي أنه لا يجري بناء على هذا التقابل الذي أقاموه بين الفطرة والمضاف الاجتماعي ، لسبب بسيط وهو أن ما هو اجتماعي لا يعتبره ابن خلدون مضافاً إلى الإنسان ــ وإن كان هذا لا

يعني بالضرورة اضفاء تفسير وضعي على فلسفة ابن خلدون الاجتماعية ، ذلك ان الاجتماعية عنده ليست أفق الانسان الوحيد .

يربط ابن خلدون حديثه عن « الفطرة » بحديثه عن « المجتمع الوحشي » . فما هو هذا المجتمع؟ هو الذي تكون فيه الجماعة الانسانية ألصق بالطبيعة ، أخضعَ لضرورتها . هو مجتمع بدو القفار .

المجتمع الوحشي هو مجتمع الندرة على الاطلاق فيما ينتج ويستهلك ، فهو مستوى « المعاش الضروري » أو « المعاش الطبيعي » حسب مصطلح ابن خلدون الذي يجعله أول مستويات ثلاثة للمعاش وهي : الضروري ، ثم الحاجي (أي ما يزيد على الضرورة) ثم الكمالي (أي مستوى الترف ، أو الحضارة) . وهنا يساير ابن خلدون نفس التقسيم الثلاثي للأصوليين (وأصحاب « مقاصد الشريعة » منهم بالذات) للأهداف التي تتوخى الشريعة الاسلامية المحافظة عليها ، وهي الضروريات ، والكماليات والتحسينات . وابن خلدون ينقل هنا المصطلح الفقهي من حقله الأصلي إلى الحقل الاجتماعي ، أي يلجأ إلى مفاهيم تقليدية ، ولكن مع تحويل في دلاليتها .

صحيح أن ابن خلدون يجعل « المعاش الضروري » هو ما ينتجه ويستهلكه سكان البادية عموماً بأصنافهم كما حددها : المستقرين منهم ، وأنصاف الرحل والرحل . ولكن معاش أهل المجتمع الوحشي ، أو الرحل ، هو معاش الضرورة القصوى ، لأنه معاش الندرة في حدها الأبعد : « وكان حينئذ اجتماعهم وتعاونهم في حاجاتهم ومعاشهم وعمرانهم من القوت والكن والدفء إنما هو بالمقدار الذي يحفظ الحياة ويحصل بُلْغة العيش من غير مزيد عليه للعجز عما وراء ذلك»(*) .

(*) الاستشهادات الواردة في المتن حتى نهاية المقطع المعنون بـ « ابن خلدون والمجتمع الطبيعي » مقتبسة عن « مقدمة » ابن خلدون .

إذا كان ابن خلدون يطلق على معاش البدو بأصنافهم « المعاش الطبيعي » ، فإن مصطلحه هذا ينطبق خاصة على معاش أهل القفر ، مجال الندرة القصوى : « والقفر مكان الشظف والسغب ، فصار لهم الفاً . . . ». وهو أيضاً «معاش طبيعي» لأنه في انتاجه المحدود لا يبتعد عن الطبيعة.

المعاش الضروري يكون كذلك لأنه الحد اللازم لحفظ البقاء . وفي مجال الندرة ، يكون تحصيل القوت ملتزماً بالاستعداد للقتال من أجله . لذا يتحدث ابن خلدون في هذا المستوى من الاجتماع الانساني عن ضرورتين أساسيتين : إنتاج القوت النادر ، والقتال من أجله . وفي مجال القفر ، أي الندرة القصوى ، ترتبط هاتان الضرورتان فيشتد الصراع على قوت الكفاف ، كما أن الحرب المستمرة تكون وسيلة طبيعية لتنازع القوت النادر بين أهل القفر ، إذ أن « رزقهم في ظلال رماحهم » .

رغم كل النعوت السلبية التي يضفيها ابن خلدون على مجتمعه الوحشي ، فإنه يعتبره مجتمعاً طبيعياً ، وذلك بمعنيين : بمعنى أنه الصق مجتمعات البشر بالطبيعة ، وأيضاً لأنه واحد من المجتمعات التي تكوِّن « العمران البشري على الجملة » .

ولكن هذا « المجتمع الوحشي » وإن كان طبيعياً فهو حسب ابن خلدون مجتمع « ناقص » ، بالقياس إلى ما يكون عليه المجتمع الانساني في وضعه العادي . وابن خلدون هنا يلجأ إلى أحد المفاهيم الأرسطية الأساسية وهو مفهوم « الكمال » ، ومعناه أن كل كائن يتجه إلى تحقيق وجوده الكامل ، وما دام لم يحقق ماهيته هذه فهو موجود « ناقص » ، فيكون المجتمع البدوي مجتمعاً ناقصاً بالنسبة لمجتمع الحضر ، « ولهذا نجد التمدن غاية للبدوي يجري إليها » كما يعبر ابن خلدون .

ما دام المجتمع الوحشي ناقصاً فما الـذي ينقصه لكي يصـير مجتمعاً تاماً؟.

مـا ينقصه بـوجه عـام هو مـا يفرق بـين مجتمع البـدو الرُّحَّل وبين المجتمـع المستقـر . ولكن هنــاك خـاصيــة أسـاسيــة تنقصـه حسب ابن خلدون : وهي أنـه مجتمع غـير سياسي بـالمعنى الحقيقي ، ويرجـع ذلـك أساساً إلى شكل السلطة فيه ، فهي في مجتمع البدو الـرحل غـير قهريـة ، ذلـك أن تنقل البـدو المستمـر يفـرض عليهم أن يعيشـوا داخـل وحـدات صغيـرة محكمة الارتبـاط ، أي عصبيات متفـردة، فيمتنـع إذن الاجتمـاع القار والخضوع ، ويكـون نمط السلطة الملائم لمجتمـع الرحـل هذا هـو ما يسميه ابن خلدون «الرئاسة»، وهي نفوذ معنوي يمارسه شيـخ الجماعـة، وليس سلطة قهـرية. فـالانتظام السيـاسي إذن يفتـرض سلطة تقـوم عـلى العنف المنظم، وهو ما يسميه ابن خلدون بـ «القهر» وهو الشرط الأساسي للسياسة عنده، ولا يوجد في مستوى المجتمـع الوحشي. وهـو يفسر هـذا الأمـر بالنسبـة لبدو العـرب قائـلاً : « والسبب في ذلك أنهم أمـة وحشيـة باستحكام عوائد التـوحش وأسبابـه فيهم، فصار لهم خلقـاً وجبلة، وكان عنـدهم ملذوذاً لمـا فيـه من الخـروج عن ربقـة الحكم ، وعـدم الانقيــاد للسياسة » . هو إذن مستوى «الرئاسة». أما المستوى الحقيقي للسياسة فهو يبدأ بـ « وسيـاسة الملك والسلطان [التي] تقتضي أن يكـون السائس وازعاً بالقهر » .

مجتمع البدو الرحل ، أو المجتمع الوحشي هو مجتمع طبيعي ولكنـه لم يبلغ المستوى الذي حدده ابن خلدون للمجتمع السياسي .

ولكن هذا المجتمع قد تنقلب أحواله فيصير مجتمعاً سياسياً ، وذلك بأثر من عقيدة جماعية .

المثال الديني هو الذي يقلب الوضع فيحدث التجاوز من مستوى « المجتمع الطبيعي » إلى مستوى « المجتمع السياسي » : « فإذا كان منهم النبي أو الولي الذي يبعثهم إلى القيام بأمر الله (...) ويؤلف كلمتهم لاظهار الحق ، تمَّ اجتماعهم وحصل لهم التغلب والملك » (وقد أبرزنا فعل « تَمَّ » لأنه يحيل إلى المفهوم الأرسطي : مفهوم « التمام » أو « الكمال » الذي أشرنا إليه ، والذي لجأ إليه ابن خلدون كثيراً) . فالعقيدة الدينية هنا ليست مجرد نظام للعقائد والمعاملات ، بل هي رسالة تسعى إلى تحقيقها جماعة ما ، أنها تكون وسيلة هذا المجتمع الطبيعي لكي يصير مجتمعاً سياسياً . فالسياسة « يصيرون إليها بعد انقلاب طباعهم وتبدلها بصبغة دينية » .

ما علاقة هذا الذي يسميه ابن خلدون « المجتمع الوحْشي » أو « المجتمع الطبيعي » بالفطرة ، خاصة في مفهومها الإسلامي؟ .

نبادر فنقول إن الانسان في هذا المجتمع الطبيعي ليس هو انسان « الفطرة » عند ابن خلدون . وهذا يعني عنده أن « الفطرة » ليست هي « الطبيعة » .

هنا يلتقي ابن خلدون كما نرى مع سائر المفكرين الإسلاميين . إلا أنه مع ذلك يختلف عنهم في هذه المسألة : وهي أن حديثه عن « الفطرة » يمر عن طريق « المجتمع الطبيعي » . إن مجتمعه الطبيعي الوحشي هذا ليس هو مجتمع « الفطرة » ، ولكنه المهيَّأ أكثر من غيره لادراكها (إذا توفر الشرط اللازم لذلك) ، فلكونه في مستوى الطبيعة يكون سلوكه (من وجهة نظر خارجية) قائماً على الاغتصاب والعدوان ، أي يكون مطابقاً لـ « الفساد » ، هذا المفهوم الإسلامي الذي يعني انعدام ضبط المجتمع

بالقانون أو بالشريعة . فأهل المجتمع الوحشي « ليست لهم غاية بالأحكام وزجر الناس عن المفاسد (. . .) وإنما همهم ما يأخذونه من أموال الناس نهباً أو مغرماً ، فإذا توصلوا إلى ذلك وحصلوا عليه أعرضوا عما بعده من تسديد أحوالهم والنظر في مصالحهم ، فتبقى الرعايا في ملكهم كأنها فوضى دون حكم ، والفوضى مهلكة للبشر مُفسدة للعمران بما ذكرناه من أن وجود الملك خاصة طبيعية للانسان ، لا يستقيم وجودهم واجتماعهم إلا بها » .

هذا المجتمع الوحشي الطبيعي لا يكون إذن في « مستوى الفطرة » ، بعبارة أخرى ليس السلوك وفقاً للطبيعة هو الفطرة ، أي ليست هناك عند صاحب المقدمة مرادفة بين الطبيعة والفطرة ، فيلتقي هنا مع بقية مفكري الإسلام . فما دام البدو الرحل ، في مستوى « المجتمع الطبيعي » ، أي يسلكون سلوك « المجتمع الوحشي » فهم مجتمع دون المجتمع السياسي من جهة ، وهم من جهة ثانية دون مستوى « الصلاح » .

ها هنا نرى كيف يرتكز ابن خلدون على نفس المفاهيم الإسلامية التي يستعملها غيره ويُجْرِي تفكيرَه بناء على هذا الزوج الأساسي في الفكر الاصلاحي الإسلامي : الصلاح / الفساد .

« الصلاح » لا يمكن أن يحققه مجتمع إلا إذا انضبطت أموره إما بقوانين يتواطأ عليها البشر من أجل صالحهم العام (وهو بالمصطلح الخلدوني « سياسة عقلية ») ، وإما بمحاولة جمع بين الشريعة ومقتضيات السياسة (وهي « السياسة الشرعية ») . ويبقى النموذج الأمثل هو ضبط المجتمع بالشريعة وحدها ، وهو ما لم يحققه حسب ابن خلدون وغيره سوى نظام الخلافة ، ولا أمل في أن يتحقق من جديد ، بعد أَن حصل

الاعتقـاد بـأنـه قـد تحقق في فتـرة الجيـل الإسـلامي الأول . يبقى أن « الفساد » هو وضع كل مجتمع لا يضبطه لا قانون ولا شريعة .

ابن خلدون الذي يجري تفكيره هو أيضـاً كما نـرى بناء عـلى ثنائيـة الصلاح / الفساد يبقى مختلفاً عن غيره من مفكري الإسلام حين لا يتناول مفهومي « الصلاح » و « الفساد » بناء عـلى معياريـة دينية وحـدها . فـابن خلدون لا يمكن أن نعـده مصلحاً ، وحـديثه عن الاصـلاح ليس حـديث دعوة ، لسبب أساسي وهو أن اهتمامه هو أن يبـين كيف تتم فعلياً عمليـة الإصلاح في مجتمع أدرك طور « الفساد » .

و« الفسـاد » عنده ليس أسـاساً حكـماً دينياً عـلى مجتمع خـرج عـلى الشريعة ، بل هو أولاً طور طبيعي يبلغه عمران أدركه الهرم ، وهو بـوجه عـام طور « الحضـارة » ، حين يتـطبـع أهـل السلطة ، والمتعلقـون بهم ، ونخبة الجيش بعوائد الترف . وبهذا المعنى تكون « الحضارة نهاية العمـران وخـروجـه إلى الفسـاد » . فـابن خلدون يستعمـل « الفسـاد » بمفهـوم الفلسفة والطبيعيات الأرسطية ، أي هو نهايـة طبيعية يـدركها العمران في تطوره كأي كائن يبلغ غايـة صيرورتـه . فهو ليس حكـماً دينياً عـلى مجتمع خرج على جادة الدين .

وبهذا المنطق أيضاً يتصور ابن خلدون معنى « الصـلاح » وكيف يتم « الإصلاح » .

كيف يكون « إصلاح » المجتمـع الوحشي ، أي كيف يكسـر حلقة سلوكـه القـائم عـلى تخـريب العـمران ، أي « الفســاد في الأرض » ؟ (والأحـرى أن يقـال « الافسـاد » بـدل « الفسـاد » ، بـاعتبـار أن سلوك المجتمـع الوحشي منـظور إليه هنـا من منـظار المجتمـع الحضـري ، فهـو بالقياس إلى ذاته له نظامه الخاص ما دام مجتمعاً طبيعياً ، أو كـما يقول ابن

خلدون هو مجتمع في « الخلقة طبيعي » ولا يكون التوحش مرادفاً للإفساد وإحلال الفوضى إلا من منظور أهل الحضر ، أي حين يكون مهدداً لهم باستمرار ، فهو نقيض المجتمع الحضري بنمط معاشه وقيمه) . فأهل التوحش من البدو إذا « ملكوا أمة من الأمم جعلوا غاية ملكهم الانتفاع بأخذ ما في أيديهم ، وتركوا ما سوى ذلك من الأحكام بينهم (. . .) فتنموا المفاسد بذلك، ويقع تخريب العمران ، فتبقى الأمة كأنها فوضى » .

هكذا إذن ، ومن منظور المجتمع الحضري ، خاصة إذا سقط تحت غلبة مجتمع البدو تكون البداوة = التوحش = الفساد = الفوضى . فإذا تغلب مجتمع البدو الرحل على المجتمعات القارة ، تكون غايته هي النهب السريع الآني ، فهو لا يقيم تنظيماً معيناً لاستغلالها ، وبعبارة أخرى هو لا يقيم سياسة لاستغلال المجتمعات المغلوبة ، ما دام هو نفسه لم يبلغ كمجتمع طبيعي مستوى السياسة ، « ذلك ان طبيعتهم إنتهاب ما في أيدي الناس (. . .) وليس عندهم في أخذ أموال الناس حد ، فإذا تمَّ اقتدارهم على ذلك بالتغلب والملك بطلت السياسة في حفظ أموال الناس » .

لا سبيل لمجتمع ابن خلدون الطبيعي لكي يصير مجتمعاً سياسياً إلّا عن طريق الدين حين يكون دعوة . ولكي يدلل ابن خلدون على دعواه هذه يرجع إلى أمثلة من التواريخ التي يعرف، وخاصة تاريخ العرب حَمَلة دعوة الإسلام . ومعروف أن ابن خلدون عدَّ بدو العرب هم نموذج المجتمع الوحشي ، أو المجتمع الطبيعي بإطلاق ، فيُؤوِّل حملهم لدعوة الإسلام للتدليل على انتقال المجتمع الطبيعي إلى مستوى المجتمع السياسي ، فينتقل من الترحال إلى الاستقرار ، من معاش الندرة إلى اقتصاد الكمال ثم الترف ، من « الرئاسة » كنظام قبلي لسلطة معنوية أكثر

منها قسرية إلى اقرار نظام الملك وتأسيس الدولة .

وكل هذا يحصل حين يكسر هذا المجتمع سلوكه الوحشي لينطلق من « الفطرة » . ما معنى هذا؟ .

معناه عند ابن خلدون أن هذا المجتمع وهو في مستوى الطبيعة فهو يسلك سلوك المجتمع الوحشي ، ولكن لكونه ألصق المجتمعات بالطبيعة فهو كذلك أقربها إلى « الفطرة » ، أو بعبارة أدق هو أكثرها تهيُّؤاً لاستعادة « الفطرة » (أو اخراجها من « القوة » إلى « الفعل » بالمصطلح الأرسطي الحاضر في تفكير ابن خلدون) : « . . . خلق التوحش القريب المعاناة المتهيىء لقبول الخير ببقائه على الفطرة الأولى (. . .) فإن كان مولود يولد على الفطرة كما ورد في الحديث. . . » .

يبقى أن المجتمع الطبيعي هو الأقرب إلى الفطرة ، فقط ينبغي تخليصه من سلوكه الوحشي الذي هو تحريف لفطرته، ولكنه يظل مع ذلك أكثر استعداداً لاستعادتها .

وما دام مجتمع البدو العرب أكثر المجتمعات طبيعية ، فهو أيضاً أكثرها استعداداً لتقبل « الفطرة » . فلنترجم هذا الكلام .

معناه أن عرب الجاهلية كانوا مجتمعاً وحشياً ، أي فطرة مُحرَّفة ، ولكنهم لكونهم مجتمعاً طبيعياً فهم أكثر استعداداً لتقبل الفطرة ، والتي لم تكن سوى الاسلام « دين الفطرة »، وهذا ما يفسر عنده كيف كان هؤلاء العرب هم الأكثر استعداداً لقبول وحمل دين الفطرة هذا وهو ما يفسر أيضاً لماذا كان الإسلام الأول عربياً .

ها نحن نرى ، وقد قمنا بهذا التحليل ، كيف حافظ ابن خلدون على نفس منطلق مفكري الإسلام : أي اقامة تضاد بين « الفطرة »

و « الطبيعة » ، وجعل « الفطرة » تعادل الدين (= الإسلام) .

صحيح أنه في حديثه عن الفطرة لم يحل إلى الدين وحده كما فعل الفقهاء والمتكلمون ، ولم يبحث عنها كما فعل الفلاسفة في « استعداد فائق » زعموا أن خواص الناس (أي الفلاسفة) يتوفرون عليه ويتميزون به عن « علماء الظاهر » أي الفقهاء والمتكلمين ، وعن بقية « العوام » . يختلف ابن خلدون عن هؤلاء إذ يربط تناوله للفطرة بحديثه عن المجتمع الطبيعي . ولكنه مع هذا كله لا يغادر المنطلق العام لكل المفكرين الإسلام من كون الفطرة لا توجد في مستوى الانسان الطبيعي أو ما يُتصوَّر أنه كذلك ، وإنما الفطرة تعْديل للطبيعة ، أي إحلال للقيمة (أي الدينية) في الطبيعة .

يظل طبعاً تصور ابن خلدون للمجتمع الطبيعي لا نظير له عند غيره من هؤلاء المفكرين ، وكذا تناوله لمفهوم الفطرة مروراً بهذا المجتمع الطبيعي .

ومع ذلك . . . فالمجتمع السياسي عنده لا يمكن أن يتولد من صلب المجتمع الطبيعي ، بل إن المجتمع السياسي يتكون بحدوث قطيعة مع المجتمع الطبيعي ، وذلك بتدخل « الفطرة » أي الدين الذي عده (هو وغيره من مفكري الإسلام) مساوياً للفطرة أي للإسلام (دين الفطرة) .

نقول هذا الكلام لكي لا يُحمَّل ابن خلدون هنا أيضاً ما لا يحتمل . فكثيرون قد أولوا ما قاله واضع المقدمة عن العمران تأويلا ربطه بالفلسفة الاجتماعية الوضعية ، وآخرون تحدثوا عن تصوره المادي للمجتمع . . . لو كان الامر كذلك لأمكن عنده الارتكاز على الحاجات الطبيعية للانسان وتنظيمها لبناء المجتمع السياسي (كما ذهب اصحاب

المنفعة العامة ، وكما ذهبت الماركسية ايضا) ، ومثل هذا لا يمكن ان يستنتج مما قاله ابن خلدون عن المجتمع الطبيعي . فهو مجتمع لا يصلح عنده لبناء مجتمع سياسي .

تصور الاصلاح اذن لا يتم حسب ابن خلدون بقياس للمجتمع السياسي الفاسد على المجتمع الطبيعي (مثلما قاس مؤسسو الليبرالية مجتمعهم السياسي على « الحالة الطبيعية ») قصد اعادة بنائه على آفاق جديدة ، وانما باحلال الدين في المجتمع الطبيعي .

معنى ذلك ان ابن خلدون لا يتصور اصلاحا ممكنا خارج الدين - فيلتقي في هذا مع بقية المفكرين المسلمين - رغم هذه الموضوعية الفذة التي تميز بها حديثه عن المجتمع الطبيعي وعن العمران بوجه عام .

السلفيون المحدَثون والفطرة :

سيعود السلفيون المحدثون إلى مفهوم «الفطرة»، ونلاحظ أن حديثهم عنها يجري عادة في سياق حديثهم عن الإصلاح .

ينطلق هؤلاء من نفس المعادلة التي انطلق منها أسلافهم من فقهاء ومتكلمين ، وهي : الإسلام = الفطرة [16] . سيدمجونها في اطار تأويلٍ ما لتاريخ البشرية والأديان ، مُطَعَّمٍ بآثار من فلسفة التطور كما راجت في أوروبا القرن الماضي .

التاريخ عندهم هو أساساً تاريخ ديني «متطور»، يتابع الانسان في

---

(16) الطاهر بن عاشور : **مقاصد الشريعة** ، الدار التونسية للنشر والتوزيع 1978 ، 57 ؛ عبد العزيز جاويش : **الإسلام دين الفطرة والحرية** ، دار الهلال (د. ت. ولعله نشره سنة 1914) ، علال الفاسي : **مقاصد الشريعة ومكارمها** . مطبعة الرسالة ، ط 2 ، 1979 ، ص 190 — 191 — 200 .



صعوده نحو «الأفضـل»، والأفضل هنـا عندهم هـو دين جمع بـين العقل والوجدان والعالمية (أي الإسلام لأنه ليس خطاباً مـوجهاً إلى شعب واحـد كاليهودية، بل هو للناس أجمعين ، وليس دين الوجدان فحسب كالمسيحية بـل هو دين العقـل أيضـاً، هـذه مسلمـة نجـدهـا عنـد دعـاة الإصـلاح الإسلامي المحدثين جميعاً) .

إلا أننـا نلاحظ تغييـراً في مفهوم «الفـطرة» عند المفكـرين المسلمين المحدثين : فالفطرة لم تعد تلك البداية التامة المطلقة التي زعم الفقهاء أنها كانت للإنسان في أصله الذي لم يُحرَّف بل هي ما قد بلغه الإنسان بعد أن أدرك رشده، أي حين عرف «الدين الكامل» (= الإسلام).

«الفطرة» اذن « اكتمال » ، منتهى تـطور ، وهذا مـا يؤكده عـلال الفاسي وهو يفصل بين « الفطرة » و « الطبيعة » يقول : « الفطرة غير الطبيعة ، عـلى خلاف مـا يظنـه الناس ، الـطبيعة لغـة الجِبِلَّة ، وهي من ذاتية الأشياء لا تنفك عنها طبقا لنواميس معينة . أما الفطرة (. . .) فان استعماها الاسلامي من معنى المروءة التي وضعها الله صفة لـلانسان منـذ أصبح انسانا ، أي منذ تحمل المسؤولية وأدرك الحرية »[17] الفـطرة اذن غاية تطور . وبما أن نظرية التطور كانت بالنسبة للفكر العربي الحديث هي الواقعة العلمية الكبرى التي حاول أصحابه اما تبنيهـا (العلمانيـون) واما ادماجها في نظرة دينية تأويلية كما فعل محدثو السلفيين ،فان عـلال الفاسي يقوم بجولات تأملية حرة في التاريـخ ومساره والحيـاة وتطورهـا : « وحينما نشـأت الخليقـة عـلى الأرض كـانت نتيجـة نمـو طبيعي من المـادة الى الحيوانية ،ثم أخذت تكتشف شيئا فشيئـا طريق الحيـاة الاجتماعيـة مقلدة الطيور والحشرات (. . .) ومدفوعة ببعض الغرائز التي هي لازمة

(17) المرجع المذكور ، ص 5 .

لحفظ الانسان ، ولكنها نشأت بلهاء قاصرة النظر ، ضعيفة الحضارة ، تنقصها الفطرة التي تجعلها في مكانها الانساني المتحضر . وما كان لها ان تستقل بنفسها لادراك قواعد الفطرة (. . .) فكان لا بد اذن من أن يرسل اليها الله من (. . .) يهديها (. . .) الى اكتشاف معالم الفطرة (. . .) ولم تزل الانسانية تخطو في مراحل الترقي والمعرفة حتى تم رشدها الديني بارسال محمد (ص) (. . .) وبذلك انتهت التجربة الدينية للانسان الى غاية سعيدة هي تآلف العقل والدين » [18] .

يعود السلفيون المحدثون الى حديث « الفطرة » كلما ذكروا « الاصلاح » والامر مفهوم بمنطقهم : أليس الاصلاح عندهم احياءً للاسلام « الاصلي » اي الذي تخلص من كل ما يدخل تحت مفهوم « التقليد » ؟

عبد العزيز جاويش أحد أقطاب « الحزب الوطني » المصري الذي ربط الدعوة الوطنية بالاحياء الاسلامي بتحالف مع الدولة العثمانية والذي وضع كتاب **الاسلام دين الفطرة والحرية** يردُّ هو أيضا الى اسلام « الأصول » . وطبعا هذه « الأصول » لا بد وأن تختلف بحسب ما يراد من الاسلام بصدد ما يستجد من أوضاع . فالكاتب اذن يجتهد في اثبات ما يراه أصولا للاسلام ، بل يبدأ بـ « الاجتهاد » أصلا أول للاسلام .

ثم يورد « أصولا » أخرى هي أبعد ما تكون عما اعتاد الفقهاء اعتباره « اصولا » ولكن هذا الداعية الوطني ـ الإسلامي يراها مبادىء لحل مشكلات المجتمع الاسلامي الحديث : مثل المساواة بين الأجانب و « أهل الذمة » وبين المسلمين في هذا المجتمع وعدم التقيد بحرفية النص و

---

(18) المرجع السابق ، ص 5 .

« اقامة ما لا يشق على النفوس » الخ .[19]

والكاتب هنا يقتدي هو أيضا بفلسفة « مقاصد الشريعة » ، أي يبدأ من مفهوم « الصلاح » كقاعدة للاجتماع والسياسة . وثنائية الصلاح/الفساد هنا متصورة انطلاقا من ظرفية مصر والعالم الإسلامي ، ظرفية « الخلل » (وهو أيضا يستعمل هذا المصطلح الخلدوني المتداول كثيرا عند المحدثين) . المطلوب اذن العودة الى اسلام القوة[20].

نفس الربط بين « الفطرة » و « الاصلاح » في اطار فلسفة « مقاصد الشريعة » نجده عند علال الفاسي ، وتكون عنده القضية كالتالي : هدف الدين (= الاسلام) هو رفع الانسان الى مستوى « الفطرة » . اذن فليست الفطرة معطى بحتا ، بقدر ما هي اكتساب أخلاقي : « فانه [الإسلام] اعتبر نفسه دين الفطرة . وبمقتضى ذلك قيد كل نظرة أو اعتبار للنواميس أو مراعاة للمصالح بالمعروف من أخلاق الفطرة » [21].

الحديث عن الفطرة هنا ليس اذن ارجاعا الى الطبيعة ، بل الى الدين . فليس المجتمع الطبيعي هو الأصل المفترض الذي منه يعاد تقييم أوضاع قائمة وتقديم مشاريع للاصلاح عند أصحاب الدعوة السلفية، بل هو ارجاع المجتمع الى الدين . لا ينبغي للتشريع مثلا أن يجاري المنطق الموضوعي لتحول المجتمع ، بل أن يضبطه باستمرار بناء على معيارية دينية راسخة ، هي ما يسمى بـ « الأصول » (اي الدينية) وهو ما يعنيه السلفيون قدماؤ هم ومحدثوهم من كون الاسلام « دين الفطرة » .

---

(19) المرجع السابق ، ص 41 .
(20) المرجع نفسه ، ص 49 .
(21) المرجع السابق ، ص 190 .



استنتاج

ما الذي نستطيع الآن استنتاجه من هذا العرض الذي قمنا بـه عن مفهوم « الفطرة » عند مختلف أصناف المفكرين الاسلاميين، من متكلمين وفلاسفة وسلفيين محدثين ؟

(1) إن هؤلاء جميعاً حين ردوا إلى «الفطرة» فلكي يقيموا جميعاً ـ رغم اختلاف منازعهم ـ تقابلاً قاطعاً بين «الفطرة» و «التقليد». فالتقليد هو المضاف الاجتماعي المحرف للفطرة. المتكلمون والسلفيون المحدثون يقيمون مطابقة بين الفطرة والإسلام، وهم بهذا يتميزون عن الفلاسفة الذين يجعلون هذه المطابقة بين هذه «الفطرة» والعقل الطبيعي المنشىء للعلم الصحيح والخلق الممتاز. ولكن المتكلمين والسلفيين والفلاسفة يشتركون جميعاً في هذه المسألة : وهي أن الفطرة لا تعني الطبيعة المحض .

(2) نحن إذا سألنا هؤلاء جميعاً ما هي «الطبيعة الانسانية»؟ لم يكن الجواب يعني مطابقة الانسان للطبيعة، ولا الإنطلاق من انسان طبيعي مفترض لنقد مجتمع قائم باعتبار أنه «غير طبيعي» فالإنسان الطبيعي عند المتكلمين والسلفيين لا يمكن أن يكون سوى الانسان المتدين (= المسلم) ، وعند الفلاسفة هو الانسان الأخلاقي . فعندهم جميعاً تختلف الوضعية بالمعيارية . فالسؤال : ما هو الانسان؟ لا ينفصل عن السؤال : ما الذي ينبغي أن يكون عليه الانسان؟ .

(3) ما دام المتكلمون ومحدثو السلفيين قد انتهوا في ردهم إلى الفطرة إلى انسان مطابق لما عدوه الدين الأصلي، فمعنى ذلك أن حفريتهم لم تنته إلى انسان « ما قبل الدين»، أو قل ان «انسان ما قبل الدين»



هذا لا اعتبار له في نظرهم، وبالتالي لا يدخل كأساس للتحليل الاجتماعي .

صحيح أن الفلاسفة الاسلاميين انتهوا بحفريتهم فيما عسى أن تكون عليه الفطرة الى انسان سابق للدين (و « سابق » هنا بمعنى القَبْليّة والتقدم معا) ، ولكن الهدف من محاولتهم لم يكن اجتماعيا أو سياسيا بالمرة ،ظل القصد معرفيا وهو تأكيد امتياز العلم الفلسفي والمختصين به .

من هنا تكون النتيجة هي أن حديث هؤلاء الفلاسفة عن « الفطرة » لم يكن يستهدف المجتمع ، من حيث تحليل اسمه وتقديم مقترحات لاصلاحه ، أي لم يكن وراءه مشروع اجتماعي .

أما السلفيون المحدثون كأسلافهم من فقهاء ومتكلمين فقد ارتبط حديثهم عن « الفطرة » بحديثهم عن « الإصلاح » ، ولكن طريق الإصلاح ظل دائما هو هو : رد المجتمع الى « دين الفطرة » أو الى « فطرة الدين » . معنى ذلك أن ما يستحدثه المجتمع في تطوره هو عندهم لا يخلو : إمّا أنه لا يستقيم مع ما عدّوه أصولا ، فهو اذن « تقليد » مرفوض ، وإمّا أنْ يُقْبَل حسب منطق قياسي ، أي يعتبرونه نوازل تُردُّ الى أحكام شرعية أصلية .

وحسب منطق هؤلاء المفكرين المسلمين يستثنى امكانان :

أولا : اعتبار أن المجتمع نفسه وهو يتغير يمكن أن تُستَقى منه نفسه ـ وعلى نحو مُتَجَدِّد ـ مبادىء ضبطه وتسييره . فكر هؤلاء لا يتصور أن المجتمع نفسه هو مصدر قواعد تنظيمه . وقد ظل فكرهم محصورا في معيارية دينية قوامها الحكم المستمر على المجتمع بحسب ما يجب أن يكون عليه شرعاً .

ثانيا : فكر هؤلاء يستثني وجود اصلاح اجتماعي حقيقي خارج نطاق الدين . فهو لا يقتنع مثلا بإمكان فلسفة اجتماعية وسياسية علمانية ، ويظل ينظر الى ما يُبنى عليها من نظام اجتماعي بأنه مهما كان فهو دون مستوى مجتمع تضبطه الشريعة . من هنا نفهم كيف أن السلفيين المحدثين حين يلجأون هم أيضا الى اقتباس أفكار ليبرالية ، فان اقتباسهم لا يستقيهم ما دامت أسس هذه الافكار توجد على طرف نقيض مع أسس فكرهم .

* * *

يبقى أن العودة الى الفطرة ليست عند هؤلاء من المفكرين الاسلاميين - بمختلف أصنافهم - عودة الى الطبيعة ، وبالتالي لا تعني اعادة الى ما يفترض أنه « طبائع الاشياء » قصد اعادة نظر في أسس المجتمع القائم ، ولا منطلقاً لمشروع اصلاحي .

وعكس هذا بالضبط هو ما اتجه مؤسسو الليبرالية في استعمالهم الاجرائي لمفهوم « الحالة الطبيعية » .

II - الفكر الليبرالي و « الحالة الطبيعية »

استعمل الفكر الليبرالي الكلاسيكي منذ القرن السابع عشر مفهوم « الحالة الطبيعية » كمبدأ أساس سواء في عملية النقد التي خاضها هذا الفكر ضد السلطان المطلق ، أو في تأسيس نظرية في المجتمع المدني .

في هذه العملية المزدوجة هناك عودة الى ما افتُرِض أنه الأصل في كل حياة مجتمعية . قد يختلف مؤسسو هذا الفكر الليبرالي في الحكم القيمي على هذا « الأصل » ، فيرى بعضهم أن « الحالة الطبيعية »



للانسان كانت خيرا بينما يرى اخرون أنها كانت شرا يقوم على الاقتتال والأنانية ، وسيترتب على اختلاف التصور ، اختلافٌ في طبيعة السلطة التي عليها أن تسوس المجتمع .

اختلف هؤلاء المفكرون اذن من حيث افتراضهم لما قد يكون عليه الأصل وبالتالي لماينبغي أن يكون عليه المجتمع المدني ، ولكنهم اتفقوا جميعا على منهجية معينة ، وهي طرح المسألة الاجتماعية بالعودة الافتراضية الى أصل المجتمع ،أي الى « حالته الطبيعية » .

وقد قيل ان هذه العودة غير تاريخية وذلك بمعنيين :

(1) أنها غير صحيحة تاريخية، فلا يستطيع القائلون بها أن يثبتوها بوثائق التاريخ وقد حمل المفكرون الالمان بالخصوص لواء هذا النقد.

(2) أن الدعوة إلى هذه العودة ـ ولو كانت من قبيل الافتراض الذي يُقصد منه إفساح المجال لبناء نظرية جديدة في المجتمع المدني ـ تقف على طرف نقيض مع ما يميز المجتمع الانساني من أنه مجتمع تاريخي. بمعنى أن ما تراكم من تراث سياسي واجتماعي لا يمكن وضعه بين قوسين من أجل العودة ولو بالخوض النظري إلى هذه الحالة الطبيعية المزعومة. ولأمر ما كان دعاة الفكر التحرري في القرن الثامن عشر على الخصوص هم الذين لم يأبهوا بأن ما اجتمع من تراث تاريخي ينبغي أن يؤخذ بعين الاعتبار، خاصة إذا تعلق الأمر بتغييره، في حين أن من نُعتوا بالمحافظة من مفكري القرن المذكور هم الذين ألحوا على أهمية التراث والخصوصية التاريخية لأي مجتمع. وكلا الموقفين مفهوم على كل حال : فهذا التراث التاريخي هو بالضبط ما سعى مؤسسو الفكر الليبرالي إلى تجاوزه،فقد رأوا فيه دعامة المجتمع التقليدي الذي عملوا على هدمه ، في حين أنه كان منتظراً من

المدافعين عنه إبراز قيمة ما تراكم من مأثور .

ان مؤسسي الفكر الليبرالي أنفسهم لا يزعمون أن هذه « الحالة الطبيعية » التي استندت اليها تحليلاتهم قد وجدت بالفعل كمرحلة من مراحل التاريخ ، بل هي عندهم مجرد افتراض اجرائي قُصِد به تحليل ونقد النظام الاجتماعي القائم . كان هدفهم تحليلا جذريا للمجتمع ، والمهم هو ما يترتب على هذا التحليل : أي الطابع الاتفاقي لكل نظام اجتماعي ، سيما وأن ما صار اليه المجتمع ينافي المعقول في أمرين خاصة : مصادرة حرية الافراد ، والجور في نظام الملكية . وهكذا اجتهد هؤلاء المفكرون في اقتراح نظريات في المجتمع تقوم كلها على اعادة تنظيمه وفقا لدعامتي الليبرالية ، وهما الحرية والملكية .

لماذا هذا الرد الى الطبيعة ؟ قد يلاحظ أن هذا الرد ليس جديدا في الفكر الغربي ، بل عرفه سلفه اليوناني ، وكذلك الفكر الوسيطي . ومع ذلك . . . فهناك شيء جديد في قياس شؤون المجتمع على حال الطبيعة وذلك منذ الفترة الكلاسيكية في الفكر الغربي الحديث . ان علم القانون ثم علم الاقتصاد ثم علم الاجتماع ستتخذ كعلوم انسانية نموذجا لها علوم الطبيعة وهكذا سيحاول جروتيوس ان ينجز في مجال القانون ما أنجزه جاليليو في مجال الفيزياء ، كما سيقتدي فلاسفة القرن الثامن عشر بفيزياء نيوتن . ان تكوين معرفة بالإنسان اقتداء بمنهجية العلوم الطبيعية (وهو ما سينشىء العلوم الانسانية) عامل مهم في تكييف النظرة الحديثة الى المجتمع ، إلا أن هناك عوامل أخرى يظل أهمها بطبيعة الحال هو التغيير الحاصل في واقع المجتمعات التي ظهرت فيها الدولة الحديثة والمجتمع المدني الحديث .



غزو القارة الجديدة واكتشاف « الانسان الطبيعي »

غير أن هناك واقعة تاريخية يمكن اعتبارها منطلقا لخطاب جديد عن « الحالة الطبيعية » في الفكر الغربي ، وهي غزو الأوروبيين للقارة الجديدة ، فقد « اكتشف » هؤلاء في هذه القارة بشرا وجدوهم غريبين تماما عما عهدوه ، بل الأمر أكثر من كون الاوروبيين وجدوا أنفسهم أمام سكان غريبين عن مألوفهم ، اذ أن هؤلاء الاوروبيين عرفوا أمم الشرق مثلا وعدوها مخالفة لهم ، وأقروا لأنفسهم بالتفوق عليها ، ولكن كل هذا لم يمنع الاوروبيين من التسليم بأن هذه المجتمعات الشرقية هي على كل حال « مجتمعات مدنية » : أي أن لها قوانين وأديان ، ونظام للمِلْكية وللاسرة ، وهذا أشياء اعتبروا أن سكان القارة الجديدة لم يعرفوها ، أي أنهم لم يفارقوا « **الحالة الطبيعية** » ليصلوا الى المجتمع المدني ، لذا سموهم « الطبيعيين » .

ويمكن القول ان أهم ما يميز المجتمع المدني في نظر المفكرين الاوروبيين آنذاك هو نظام قار للمِلْكية ، ابتداء من الملكية الشرعية للمرأة ، وما يترتب عليها من نظام للإرث . أي تقنين لتناقل النسل والأشياء ، (لذا حكموا بانعدام هذه الملكية الشرعية للنساء والنسل لدى « الهنود » ونددوا بشيوع « السِّفاح » لديهم) .

هؤلاء « الهنود » لا يعرفون ـ في نظر الاوروبيين ـ نظاما للملكية . فهل هم أهل لها ؟ هذا هو السؤال الأساسي الذي طرحه الفقهاء الاوروبيون المعاصرون لغزو أمريكا . وكان مفهوما أن يكون أول من طرح السؤال وخاض فيه هم اللاهوتيون الاسبان لكون اسبانيا كانت أول بلد أوروبي غزا القارة الجديدة . وقد استند هؤلاء على مسلمة دينية لاصدار فتوى في قضية المِلْكية .

هـذه المسلمـة هي مـا ورد في الانجيـل من أن الانسـان خلق عـلى صـورة الله ، وهـذا مـا يجعله أهلا للسيـادة ، أي ملكية مـا في الأرض من خيرات . أما هؤلاء « الهنود » فقد حكم عليهم اللاهوتيون الاسبان بأنهم غـارقون في « الخـطيئـة » ، وهـذا مـا يجعلهم أبعـد من أن يكـونـوا بشـرا حقيقيين ، أي « مخلوقين على صورة الله » ، فـلا يمكن اذن أن تكون لهم السيـادة على الأشيـاء ، أي لا يستحقون أن يكـونوا مـالكين حقيقيـين لمـا بأيديهم من خيرات ، فهي اذن مستباحة أي جائز تجريدهم منها ، بل هم ليسوا أهلا ليكونوا سادة أنفسهم ، أي أحرارا ، فيباح اذن استرقاقهم .

هـذا اذن جدل كـلامي سعى الى تبـريـر نـزع ملكيـة أهـل القـارة الامريكية وادخالهم في نظام السخرة وتحويلهم الى رقيق . وقد تم بالفعـل عـلى يد « الملوك الكـاثوليـك » الاسبان ـ الـذين حـدث في عهـدهم غـزو أمـريكـا ـ نـزع ممتلكـات « الهنـود » وتسخيـرهـم داخـل مـا سمي بنـظام « القيـادات » وكـذلـك سن قـوانـين تحـولهم الى رقيق . وقـد بـرر أغلب اللاهوتيـين الاسبان كـل هذا الأمـور ، كما أجـازوا للمسيحيين أن يشنـوا عليهم الحرب لانقاذهم من « الخطيئة » ، أي تمسيحهم .

بيد أن هناك لاهوتيا من نفس الفتـرة وقف موقفـا متميزا من مسـألة الغزو ونزع الملكية والاسترقاق ، وهو فرانسيسكو فيتوريا (1486–1546)(22). صحيـح أن فيتوريـا لم يقف تمامـا ضد الغـزو المسيحي ، إذْ ظل يبرر نـوعا من الغـزو فيها أسمـاه حروبـا عادلـة : (شن الحرب عـلى « الهنـود » دفاعـا عن « حريـة المـوصـلات » ، أو لأجـل « تخليصهم من قبضة طاغية » ، أو دفاعا عمن دخل منهم المسيحية) ولكنه على كل حـال

(22) Jean Baumel : **Les problèmes de la colonisation et de la guerre dans** l'Oeuvre de Francisco Vitoria.



وقف ضد استرقاقهم ونزع ممتلكاتهم . وكان على هذا اللاهوتي هو أيضا أن يبحث عن حجج من نفس الكتاب المقدس . فهو يقول : « حتى لو سلمنا بكون هؤلاء « الهنود » غارقين في الخطيئة فان هذا لا يُفوِّت عليهم حقوقا بشرية أساسية وعلى الخصوص حقهم في الحرية وفي الملكية ، فبعد أن يتساءل : « هل كان هؤلاء البرابرة حقا أحرارا وسادة قبل مجيء الاسبان (. . .) أي هل كانوا بالفعل مالكين حقيقيين للأشياء والخيرات » ؟ ينتهي الى هذا الجواب : « ان البرابرة كانوا بالفعل أحرارا من وجهة النظر العامة والخاصة ، مثل المسيحيين تماما . ولذا فلا يجوز بذريعة تجريدهم من ممتلكاتهم (. . .) بذريعة أنهم لم يكونوا قط سادة أحرارا ، إنه لمن المؤسف أن نرفض لهؤلاء الهنود الذين لما يُلحِقوا بنا أذىً قط ما نُسلّم به للعرب ، الأعداء الدائمين للدين المسيحي . . . » [23]

الخطيئة فيما ذهب اليه فيتوريا لا تمنع الانسان من حق « السيادة » التي منها الملكية . وهو هنا لا يختلف فحسب عن اللاهوتيين الاسبان الذين خاضوا في « المسألة الهندية » ، وانما كذلك عن مُعاصِريه مؤسسي حركة الاصلاح الديني المسيحي ، وخاصة لوثر .

حقوق الانسان

وهنا جوهر المسألة التي تعنينا هنا : وهي أن مذهب فيتوريا يؤدي الى هذه القضية الاساسية ، وهي أن للإنسان حقوقا طبيعية ، وراء الدين والجنس والموطن . هناك اذن حقوق أساسية للإنسان بما هو إنسان لا تقبل التفويت (وعلى هذه القاعدة سوف تؤسس مبادىء « حقوق الانسان ») صحيح أن هذه « الحقوق الطبيعية » قد أثارت نقاشا طويلا حول « طبيعيتها » ، خاصة من قبل المذهب الوضعي ، ومن قبل المدرسة

(23) ورد في المرجع السابق ، ص 158 .



التاريخية ، وقد كان لهذا المفهوم دور تشريعي هام رغم ما سيوجه اليه من نقد ، سيُعتَرض عليه بأنه مفهوم متعال في التجريد ، ولكن فلسفة القانون التي تأسست عليه لعبت دورا حاسما في تخليص التشريع من غيبيات اللاهوتيين من جهة ، ومن تحكمية المبررين لكل قهر بالقانون . فكان رد مبدأ القانون الى الطبيعة يعني تحويلا في معنى المشروعية : فلا الحق الاهي صالح لاقامة السلطة ، ولا العرف المتواضع عليه كذلك (اذا نافى ما ينبغي أن تكون عليه طبائع الاشياء) .

وسيعتمد مؤسسو الفكر الليبرالي على فلسفة « الحقوق الطبيعية » ، خاصة في إقرار حقوق اساسية للانسان ، وستصبح دستورية ، ابتداء من تصريح الاستقلال الامريكي (4 يوليوز 1776) ، وكذا في اعلان الثورة الفرنسية لـ « حقوق الانسان والمواطن » (14 يوليوز 1789) .

فقد جاء في ديباجة « تصريح الاستقلال » الذي أعلنته المستعمرات الأمريكية الثلاث عشرة أنه « يعتبر كحقائق بديهية بذاتها كون البشر يولدون متساوين ، وان الخالق حباهم بعدد من الحقوق التي لا يجوز تفويتها ، من بينها الحق في الحياة ، وفي الحرية ، وطلب السعادة ، وأن الحكومات انما أُسِّست لضمان هذه الحقوق » ، واستهلت الثورة الفرنسية تصريحها بأن « الهدف من كل مجتمع سياسي انما هو المحافظة على الحقوق الطبيعية للانسان والتي لا تفوت ، وهذه الحقوق هي : الحرية والملكية ، والامن ، وحق التصدي للجور » .

ان المبادىء المذكورة في هذين الاعلانين تستند الى مفهوم « الحق الطبيعي » الذي هو نفسه يحيل الى مفهوم معين للطبيعة الانسانية . صحيح ان الفلاسفة من قديم تحدثوا في « الحق الطبيعي » وفي « الطبيعة الانسانية » ، (مثل أرسطو والرواقيين خاصة) ، ولكن هناك جديدا تماما

في حديث الفكر الغربي عن هذين المفهومين منذ بداية عصوره الحديثة . هناك مقاصد جديدة في هذه العودة ، منها السعي الى تصفية الحساب مع الوعي المسيحي الذي عد الطبيعة الانسانية هي الشر الذي تأصل في الانسان منذ خليقته وكان لا بد له من الخلاص منه ، في حين أن الطبيعة بوجه عام أصبحت منبعاً للحكمة يسترشد بنظامها الانسان . وأصبح التفكير في تدبير المجتمع والسياسة يقوم على مقارنة بين « المجتمع الطبيعي » و « المجتمع المدني » . وحتى عند الذين اعتبروا المجتمع الطبيعي أنانية واقتتالاً مستمرَّيْن ، فان المجتمع المدني وليد متجاوز للمجتمع الطبيعي ، بمعنى أنه لم ينشأ من تعال صرف ، بل من تعديل وتقويم للارث الطبيعي .

وقد أعطى الفكر الليبرالي الكلاسيكي لهذاالتجاوز اسما ، وهو « التعاقد » ، وهو ما يميز « المجتمع المدني » عن « الحالة الطبيعية » ، سواء عند الذين عدوا هذه الأخيرة أنانية واقتتالا مستمرين (هوبز) ، أو الذين اعتبروا أنها امتازت بالحرية (روسو)،فالمشكلة بالنسبة للاول كانت تتعلق بالكيفية التي على الافراد أن يجتمعوا عليها اجتماعا يتجاوزون به ذواتهم كأفراد فيؤسسون« الشعب » ، ونفس المعنى يعطيه روسو لـ : « الشعب » الذي ينبغي أن يكون مصدر القانون : « ففي الحالة الطبيعية حيث يكون كل شيء مُتَاعاً ، لا أُطَالب بشيء لأني لم أتعهد به للآخرين (. . .) وليس الامر كذلك في المجتمع المدني حيث الحقوق جميعها مثبتة بالقانون » [24] .

ومهما كان من أحكام مؤسسي الفكر الليبرالي على هذه الحالة الطبيعية ، فهذه الاحكام ليست مهمة في ذاتها باعتبار أن هذه « الحالة

---

(24) J. - J. Rousseau : Du Contrat social, **Oeuvres complètes**, Bibliothèque de la Pléiade, III; p. 326.

الطبيعية » مجرد افتراض اجرائي القصد منه نقد المجتمع القائم وتقديم مشاريع لاصلاحه . فروسو نفسه يقول إن الحديث عن الحالة الطبيعية « هو حديث عن حالة لم تعد موجودة ، أو ربما لم توجدأصلا ، وقد لا توجد مستقبلا ، ومع ذلك ينبغي أن نكوّن عنها أفكارا واضحة قصد الحكم على الأوضاع الراهنة »[25].

* * *

هذه اذن وظيفةمفهوم « الحالة الطبيعية » في الفكر الليبرالي الكلاسيكي فهذا الفكر لم يداول هذا المفهوم بوصفه يشير الى مرحلة من التاريخ وقعت بالفعل ، بل لما يؤدي اليه استعمال هذا المفهوم ـ الاسطورة من نتيجة : وهي أن كل مجتمع انساني قد بُني على مواضعات . وهذه المواضعات هي بالضبط ما ينبغي جعله موضوع التحليل ليُتبينَّ الى اي حد استقر في مجتمعات البشر ماينافي طبائع الاشياء ، (أو المعقول ، باعتبار أن نظام الطبيعة معقول) ، فكانت اذن أسطورة العودة الى هذا « الاصل الطبيعي » للتدليل على ما فقده الانسان تبعا لما تأسس فيها بعد من أعراف ومواضعات مجتمعية . « فالانسان ـ يقول روسو ـ ولد حرا ولكنه في كل مكان مكبَّل . فكيف حصل هذا ؟ اني أجهل ذلك . أما كيف جعلته الشرائع يتحمل هذه القيود فهو ما استطيع الاجابة عنها»[26]. ان ما فقده الانسان من هذا الانتقال كان حسب روسو هو الحرية ، وهو ما ألحّ عليه جون لوك قبله حين عرّف « الحالة الطبيعية » بأنها « حالة الحرية التامة حيث الناس يدبرون أمورهم ويتصرفون في ممتلكاتهم كما يشاؤ ون ، في حدود القانون الطبيعي ، دون طلب الاذن أو الخضوع لأي سلطان

(25) Préface du **discours sur L'Origine et les Fondements de L'inégalité Parmi les hommes , op. cit.** p. 123.

(26) **Du contrat Social, op. cit.** p. 351.



بشري » [27]ومع ذلك فهي حالة قد نسخها « المجتمع السياسي المدني » وتأسيس الدولة ، وبقي السلطان القهري المطلق في مستوى دون دولة القانون المدنية ، فهو اذن « يوجد في مستوى الحالة الطبيعية » [28] .

ان ما ترتب عن تجاوز هذه الحالة الطبيعية المفترضة ، أي مواضعات المجتمع السياسي ، هو ما انصبَّ عليه تحليل مؤسسي الليبرالية السياسية . وفحص هذه المواضعات بالقياس الى ما قد يكون الانسان قد فقده نتيجة لها ، وما ينبغي أن يستدركه بناء على تعاقد اجتماعي جديد ، هو موضوع « العقدالاجتماعي » كما حدده روسو حين يقول ان « النظام الاجتماعي حق شرعي مقدس تنبني عليه كل الحقوق الأخرى . الا أن هذا الحق لا يأتي من الطبيعة ، بل يستندعلى مواضعات فالمسألة اذن هي وجوب معرفة حقيقة هذه المواضعات » [29] .

ان اتخاذ نظام الطبيعة نموذجا لتحليل أوضاع المجتمع معناه البحث عما وراء الكثرة والتعقيد في هذه الأوضاع من نظام أساسي . ونموذج التحليل هناهو ما يجري في العلوم الطبيعية ، اذ أن علوم المجتمع تقتدي بمناهج الطبيعة . وفي القرن الثامن عشر كان الانجاز الهائل الذي قام به نيوتن هو قدوة أصحاب النظر في أسس المجتمع وأصول السياسة . ونجد مونتيسكيو الذي انتقل من العلم التجريبي الى العلوم القانونية يطرح هذا السؤال الذي يدور عليه كتابه روح القوانين : هل تعدد القوانين والشرائع يمكن ارجاعه الى مبادىء قليلة ؟ وهو يعرف القوانين بأنها

---

(27) jhon Locke : **Two Treatises of Civil Government,** Everyman's Library, London, 1970, p. 118.

(28) **op. cit.** p. 161

(29) **Du Contrat Social,** p. 352.



« العلاقات الضرورية الصادرة عن طبيعة الاشياء »[30] وهذا أيضا هو معنى الاحالة الى الطبيعة عند روسو، يقول كانط : « كان نيوتن أول مَنْ أبصر النظام والضبط المبنيين على الترتيب حيث لم يكن غيره يرى سوى الفوضى والتعدد (. . .) وكان روسو أول من أدرك وراء تعدد الاشكال الاجتماعية التي تواضع عليها البشر الطبيعةَ الانسانية الكامنة في أعماقها ، والقانون الذي يقوم دليلا على العناية الربانية »[31] . وطبعا هذا تأويل كانط لما اعتقد أن علم نيوتن وفلسفة روسو يؤديان اليه .

هل كان ترديد الحديث عن هذه « الحالة الطبيعية » المزعومة يعني دعوة الى العودة الى عصر ذهبي ؟ ليس الامر كذلك بالضرورة ، رغم الهالة التي أضفاها عليها بعض الذين استعملوها . وذلك أن الذين التجأوا الى هذاالمفهوم غالبا ما كان اعتقادهم راسخا في « التقدم » . معنى ذلك أن المطلوب هو اصلاح المجتمع المدني وليس العودة الى حالة طبيعية ذهبية .

***

نقد مفهوم « الحالة الطبيعية »

من هنا نجد أن بعض الفلاسفة الالمان ، خاصة كانط وهيجل ، استبعدوا كل دعوة للعودة الى عصر ذهبي مزعوم : ان « العصر الذهبي المفقود » ، والذي بعده ساءت أحوال الدنيا ، اسطورة روجها « دين الرهبان » حسب تعبير كانط[32] . الذي يضيف : « أما الاعتقاد الجريء

(30) Montesquieu : **OEvres Complètes,** La Pléiade, 1951, T. II, p. 332.

(31) Kant : **Observations sur le Beau et le Sublime** (1764), trad. Kempf, éd. J. Vrin, P. 66.

(32) Kant : **La religion dans les Limites de la simple raison**, trad. J. Gibelin, J. Vrin, 2 ème éd. 1968, p. 37.



الذي أصبح يأخذ به الفلاسفة في عصرنا ، والمهتمون منهم بـالتربيـة بوجـه خـاص ، فهو اعتقـاد جديـد ، وان كان أقـل رواجا ، ومؤداه أن العـالم يتقدم حثيثا نحو الافضل في الاتجاه المعاكس للشـر ، وهو تقـدم لا ينقطع (وان كـان لا يُلمس إلاّ في يسر) ، أو عـلى الأقـل يجـد استعـدادا لـه في الطبيعة البشرية نفسها »[33] .

الاعتقـاد في التقدم حسب كـانط موقف لا يمكن أن يُعـوَّل فيه عـلى التاريخ ليجد في أحداثه ما يسنـده ، « فتاريـخ كل العصـور يقوم في قـوة ضد هذا الاعتقاد[34]. يبقى أن اعتقاد التقـدم موقف معنوي / مبـدئي ، ذلك « أن تاريخا لتطور الحرية ابتداء من الاستعدادات البدائية الكـامنة في طبيعة الانسان هو أمر يختلف عن تاريخ حقيقي لتقدم الحرية،وهو تـاريخ لا يمكن أن يتأسس سوى على وثائق »[35] .

ان تحسـين أوضاع الانسـان لا ينبغي أن يجد سنداً لـه في سلفية تتعلق بعصر وَلَّى ويفترض أنه كان ذهبيا ، بل يُعـوَّل فيه عـلى ارادة البشر في التغيير المبتكر ، « فالانسان وحده مسؤ ول عما اذا كان حاضره غارقا في الشقاء »[36] . « وما يـوجد عليـه الانسان ، وكـذلك مـا يجب أن يكون عليـه أخلاقيـا ، هو وحـده الذي عليـه ان يصنعه »[37] . وكـما أن وجود حالة طبيعية ماضيـة لا يمكن اثباتـه تاريخيـا ، فلا يمكن أيضـا اتخاذ هـذه الحالة الطبيعية مثالا لسعادة الانسـان . أما أحـوال سكان البلدان والجزر

---

(33) **op. cit.** p. 38.

(34) **op. cit.** p. 38.

(35) Kant : **Conjectures sur les débuts de l'histoire humaine**, éd. Gonthier, 1947, p. 110.

(36) **op. cit.** p. 126.

(37) Kant : **La religion dans les limites de la simple raisen,** p. 67.



التي غزاها الاوروبيون فيراها كانط أبعد من أن تمثل الحياة الرغدة الآمنة : « فهؤلاء الفلاسفة الذين ينحدثون عن السماحة التلقائية للطبيعة البشرية ، أي ما يسمى بالحالة الطبيعية ، ما عليهم سوى أن يقارنوا بمشاهد العنف والفواجع الدموية لقبائل الطوفُوَا في زيلاندا الجديدة ، وجزر البحارة ، وفي أمريكا الشمالية الغربية »[38] . ويورد كانط رواية أحد ضباط الحملات العسكرية عن « الحروب الدائمة بين هنود أمريكا » .

* * *

استعملت الليبرالية مفهوم الحالة الطبيعية حين كان يصلح لنقد أوضاع المجتمع القديم . أما بعد أن استقرت المؤسسات الليبرالية ، وخاصة مؤسسة الدولة الحديثة ، فقد تخلى مفكروها عن هذه الاسطورية السلفية وتعلقوا أكثر بمستقبل يتأكد ازدهاره بالنسبة للبرجوازية المنتصرة . وهنا بدا لهم التناقض واضحا بين التعلق السلفي بماض ذهبي وبين الاندماج في المؤسسات الحديثة لمجتمع يتطور باستمرار . وقد تمثل في المذهبين الوضعي والتاريخي (المذهبين الرئيسيين في القرن التاسع عشر) هذا الموقف المزدوج من رفض كل تعلق سلفي بالماضي ودعوة الى الاندماج في مؤسسات الدولة الحديثة كأداة تبني باستمرار مجتمع المستقبل .

فالفلسفة الاجتماعية الوضعية ـ التي يمكن اعتبارها ايديولوجيا للمجتمع الصناعي ـ حملت لواء الدعوة الى الاندماج في هذا المجتمع الذي خلقه التصنيع والذي وضع حدا نهائيا لهياكل المجتمع القديم ، ونخبته التقليدية ، وذهنيته .

أما المدرسة التاريخية فيمكن أن نمثل لها بهذا الموقف المزدوج الذي

---

(38) op. cit. p. 53.

اتخذه ابرز مؤسسيها وهو هيجل . فهو من جهة قد رفض التعلق بأي شكل من أشكال السلفية ، وهو من جهة ثانية قام بالتنظير وبالدعوة الى الدولة الحديثة كأداة لتوحيد المجتمع وتحديثه . فهو قد انتقد اسطورة الماضي الذهبي سواء في ما سمي بالحالة الطبيعية أوفيما شاع عند الالمان من حنين الى الماضي المجيد ، واعتبر ان مستقبل المانيا لا يمكن ضمانه الا باقرار دولة عصرية لا بد منها لتوحيد وتطوير الامة الالمانية .

والحرية ليست عنده ذكرى فقدت في عصر ذهبي سالف (كما يزعم ممجدو الحالة الطبيعية) بل هي مرحلة تاريخية ، أدركتها دولة الحقوق الحديثة ، « فالدولة هي أسمى خلقية تقوم على الارادة العامة العاقلة ، وفي الدولة يحقق الفرد حريته »[39]. والقول ان الانسان حر لأن طبيعته كذلك قول جميل ، ولكنه لا ينفع في جعل هذه الحرية واقعا فعليا « اذا قلنا ان الانسان بطبيعته حر فها هنا مبدأ ذو قيمة لاحد لها . ولكننا اذا وقفنا عند هذا التجريد فلا يمكن لأي نظام سياسي دستوري أن يقوم ، لأن ذلك يقتضي بنية تكون فيها الحقوق والواجبات محددة »[40].

لا ننتظر أن نجد عند هذا الفيلسوف ذلك التقابل المألوف عند رواد الليبرالية بين الحالة الطبيعية والمجتمع المدني السياسي . وهيجل يجعل هذا الاخير هو المجتمع التاريخي على الحقيقة . بل يذهب أبعد : اذ يربط التاريخ ربطا شرطيا بوجود الدولة : « ففي التاريخ العالمي لا يتعلق الامر الا بالشعوب التي تنشىء الدولة »[41]. (هذا التمييز بين مجتمعات وأمم

---

(39) G. W. F. Hegel : **Lecens de la philesephiede la religion,** trad. J. Gibelin, éd. J. Vrin, 1959, T. I., P. 253.

(40) **op. cit.** p. 255.

(41) Hegel : **Leçons sur la Philosophie de l'histoire,** trad. J. Gibelin, éd. J. Vrin, 1973, p. 46.



داخل « حركة التاريخ » لانها عرفت نظام الدولة ، و أخرى على هامشه لانها لم تصل الى هذا المستوى من التنظيم السياسي سيشيع ، وسينتقده الانتروبولوجيون وكل من اعترض سواء على المركزية الاوروبية أو على المركزية الحضرية بوجه عام) . ومعروف ان هذه الدولة التي جعلها هيجل محور فكره السياسي لم تكن تعرفها المانيا في عهده ، وقد أرجع هيجل انهزام المانيا امام جيش الثورة الفرنسية الى غياب دولة موحدة وحديثة « فقد ظهر جليا لالمانيا في حربها ضد الجمهورية الفرنسية أنها ليست دولة »[42] .

ينبه هيجل الى أن مفهوم « الحالة الطبيعية » كان شعارا قُصِد به الى تصفية الحساب مع الوعي المسيحي الذي جعل الطبيعة مصدر الشر وذكرى الخطيئة . وهنا كان عليه أن يحلّ التناقض بين هذا الوعي الجديد الذي يرى الطبيعة مصدر القيمة والحقيقة وبين وعي مسيحي ينبذها ويبحث عن الحق فيما هو متعالٍ عنها . والحل عنده في تجاوز الثنائية الفاصلة بين الوعي والطبيعة . فالطبيعة لها تاريخ ـ ولا يعني به التاريخ الطبيعي وانما يقصد به تطور علاقة الوعي بالطبيعة ـ وهو بوجه عام تطور الوعي بالذات والذي يعد كتابه **ظاهريات الفكر** معرضا له . وهو تطور يؤدي الى تحقيق مستمر للحرية (والتي لم يضيعها الانسان وراءه في فردوس طبيعي مفقود ، بل هي مطلب للوعي يتحقق تاريخيا وتكون الدولة عنده مرحلة حاسمة في هذا التحقيق) .

وهنا أيضاكان على هيجل أن يحل تناقضا آخر رآه بين الوعي الديني والوعي المدني أدى اليه قيام نظام الدولة الذي انبثق عن الثورة الفرنسية ،

---

(42) Hegel : **Ecrits politiques**, trad. Michel Jacob, éd. Champ libre, 169 Paris 1977, p. 32.



والذي رأى أن الفرد فيه موزع بين انتمائين : فهو بوجدانه الديني يتعلق بسلطة روحية ، وهو في نفس الوقت ينتمي ـ كمواطن ـ الى نظام الدولة المدني . فهذا « التناقض الذي لا يدرك مداه غالبا ، هو الآفة التي يشكو منها عصرنا »[43] .

هكذا اذن سعى هيجل الى ايجاد حل نظري لاشكالية الدولة ، مع الدعوة اليها كنظام سياسي متقدم . وليس هنا مجال استعراض ما وُجّه من نقد الى تصور هيجل للدولة ، ولا مَوْضَعة هذا التصور داخل دعوة عامة لاقرار تربية مدنية تتعلق بأهداب الدولة ، وانما الذي يهمنا هنا هو اعتباره أن التنظيم داخل دولة عصرية لا يمثل شكلا متقدما في التنظيم السياسي وحسب ، وانما هو أيضا الاطار الأوفق لنمو امكانات الانسان وتحقيق حريته . ان حل مشكل الاستبداد لا يتأتى بحنين الى « حالة طبيعية » وهمية تنتفي فيها كل أشكال السياسة بل باقرار دولة القانون المعبر عن الارادة العامة .

أضف الى ذلك أن التعلق السلفي بماضٍ ذهبي مزعوم هو دعوى لا تاريخية . هذا النقد الهيجلي لا يتجه فقط الى الحنين الى « الحالة الطبيعية» بل ويشمل أيضا كل سلفية تدعو الى استعادة فترة يقال انها كانت ذهبية .

ذلك أن معنى هذه الدعوة ان الانسان يستطيع أن يضع بين قوسين ـ ومتى شاء ـ صيرورة تراثه وتاريخه ، وان يقفز تراجعا فوقهما لكي « يعاصر » هذه الفترة الذهبية المفترضة . وهو أمر مستحيل . اذ أن بين الانسان والحالة الطبيعية ـ لو وجدت ـ تاريخا لا يمكن محوه باتخاذ مكان في مستوى الصفر الطبيعي او في مستوى عصر ذهبي سالف .

وعلى كل ، فان هذه « الحالة الطبيعية » ما هي سوى صياغة فكرية

(43) **Hegel : Leçons de la philosophie de la religion**, T. I. p. 258.



لجأ اليها مؤسسو الفكر الليبرالي السياسي ، سيما في البلدان الاوروبية التي وجدت فيها طبقة برجوازية قوية وقفت في بدايات صعودها ضد التراث الذي كانت باسمه تتحكم الطبقات التقليدية (ومثل هذه الطبقة القوية لم توجد في ألمانيا آنذاك كما نبه الى ذلك هيجل نفسه) .

ويمكن سحب ما يقوله هذا المفكر الالماني على هذا الموقف العام الذي يختص به السلفيون ـ سلفيو كل الازمنة وكل الثقافات ـ حين يقتطعون من الماضي فترة مثال يجعلونها في نفس الوقت **فوق التاريخ ومتحكمة** معياريا في مساره .

خلاصة

حللنا اذن نوعين من الرد الى انسان قاعدي مفترض عند مفكري الاسلام وفي الفكر الليبرالي الاوروبي . حاول المفكرون الاسلاميون هذا الرد إمّا لحل إشكالٍ فقهي ، وإمّا كقضية كلامية ، وإما للدفاع عن منهج فلسفي في المعرفة . وحاوله مؤسسو الفكر الليبرالي كوسيلة لنقد المجتمع التقليدي ومطلقاته وإفساح المجال لبناء مجتمع يقوم على التعاقد المتجدد بتجدد الارادة العامة لاصحابه .

وما دام هذا الانسان القاعدي حسبما تصوره مفكرو الاسلام لم يتجاوز ـ كما رأينا ـ حد الدين ، أو بعبارة أخرى : ما دام انسانهم المطلق هذا والمتجاوز لنسبية المضاف الاجتماعي لا يمكن إلّا أن يكون متديناً ، وبالاخص مسلما ، فاننا نفهم لماذا لم يكن من الممكن ان يتصوروا مجتمعا عادية لا ينتظمه الدين . فهذا التفكير يستبعد اذن قيام تشريع يعتبر البشر مصدرا له وغاية .

نُذكِّر بهذه الامور لكي لا تختلط مصادر التشريع الاسلامية



والوضعية . وإذا كان أحد مفكري الاسلام المعاصرين يؤكد بأن « الشريعة الإسلامية إلهية الأساس، ليست بوضعية كسائر القوانين البشرية القديمة أو المعاصرة » [44] فهو كلام لم يعد يحصل حاصلا ، ما دامت أغلب بلاد الإسلام حاليا تختلط فيها عمليا مصادر التشريع مما هو محافظ عليه من فقه مأثور ومما هو مقتبس من قوانين وضعية .

وما دام الامر كذلك ، فينبغي إذن أنْ تُستحضَر باستمرار الفلسفتان المختلفتان : الاسلامية والوضعية في التشريع وفي السياسة وتنظيم المجتمع ، وأن يُتَبيَّن بوضوح تميزهما، لا بدعوى أنهما لا بدّ وأن تظلا في انقطاع تام الواحدة عن الأخرى، فالتشريعات والتنظيمات المستمدة من كليهما قد اختلطا عمليا كما قلنا في مختلف البلاد الاسلامية ـ ولو أن الحقوقي الوضعي يبقى غير قانع بعدم تعميم القوانين العصرية، والمدافع عن الشريعة ما يزال ينادي برد القوانين كلها الى الشريعة .

ولكن هذا كله لا يمنع أن هناك عمليا اختلاطا في التشريع ، وبلبلة في الأسس التي يقوم عليها نظام السياسة . ولعلّ في التذكير المستمر بالأصول المتميزة لفلسفة السياسة والتشريع الإسلامية من جهة ، وما يُلتجَأ الى اقتباسه لضروراتٍ استعجالية ، أو لمجرد اختيار فكري مجرد من جهة ثانية ، إسهاماً في محاولة تجاوز هذه الفوضى .

إننا في تحليلنا لمفهومي « الفطرة » و « الحالة الطبيعية » رأينا كيف أن هناك فلسفتين متميزتين في تنظيم المجتمع والسياسة نشأتا انطلاقاً من كل واحد من هذين المفهومين الاساسيين. وما قمنا به بصدد هذه المفهومين يمكن القيام به بصدد المفاهيم الأخرى لتبيان الإحالة الى مأثور أو الاقتباس

---

(44) علال الفاسي : **مقاصد الشريعة ومكارمها** ، مطبعة الرسالة ، الطبعة الثانية ، 1979 ، ص 54 .

من فكر وممارسة اجنبيين . إن الاقتباس قائم منذ أن خضعت البلاد الاسلامية الى التدخل الأجنبي وأُدمِجت في شبكة علاقات خارجية ، ولكنه اقتباس تغيب عنه الأصول والمقاصد .

وليس المطلوب هنا هو ارجاع المفاهيم المقتبسة الى أصولها الأجنبية واعتبار هذه الأصول مطلقة المعنى والقيمة ، وإنما المطلوب هو ان نتبين بوضوح الأصول المختلفة لكل من المفاهيم الأجنبية المقتبسة والمفاهيم التي يُلتجأ اليها من المأثور . وهو أمر ضروري لجعل عملية الاقتباس عملية واعيةوفعّالة . فالاقتباس ـ كما أسلفنا ـ واقع في الحياة اليومية وفي الأفكار منذ أن خضعت المجتمعات العربية لضغط وتدخل الغرب الحديث ، وهو يترجم وضعية هذه المجتمعات التي يتواجد فيها القديم والجديد على نحو فوضوي .

هناك موقفان طال بهما التناوش ولم يحلا مشكلا : موقف أولئك الذين يواجهون ما حصل من تحويل عنيف لمجتمعهم التابع ، بالحنين الى أصالةٍ عذراء ، وموقف يرى أن الطريق الى التقدم هو نفسه الذي سلكه الغرب المتقدم ، وهناك توفيقات باشكال متعددة فيما بين الموقفين المذكورين .

ولكن ما هو تقليدي وما هو مقتبس كثيرا ما اشتبكا في المجتمع التابع اشتباكا خضع في نهاية الأمر لمنطق ومصلحة الغير . والمطلوب هنا هو تخليص المنطق والمصلحة من التبعية ،وهي عملية تحرير في نهاية الامر .

ولعلّ فك التشابك الواقع في المفاهيم المتداولة، ما يستعمل من المأثور، وما يقتبس من الغير، وذلك بإرجاع كل منها الى منطقه الأصلي ، عملية نظرية ضرورية . وإلى مثل هذا قصدنا من تحليلنا لمفهومي « الفطرة »

«والحالة الطبيعية » ، باعتبارهما مفهومين رئيسين انبنى على كل منهما تصور معين للاساس الذي ينبغي أن يقوم عليه المجتمع وتنتظم به السياسة ، لدى مفكري الاسلام ، وفي الفكر الليبرالي الكلاسيكي .

الفصل الثالث

الاسلام والدولة الوطنية



عنوان هذا البحث يوحي بمقابلة بين طرفين قد تؤدّي المقارنة بينهما الى توفيق وقد لا تؤدّي :

أ ــ فمن جهة هناك الإسلام منظوراً من زاوية نظرية السلطة ، وتاريخ نظامها في المجتمع الإسلامي .

ب ــ وهناك من جهة ثانية الدولة الوطنية كنظرية وكجهاز .

وقد يجري البحث من خلال المقارنة بين هذين الطرفين ، فنحدد أولاً الأسس النظرية للسلطة الإسلامية ، وتطورها : « الخلافة » ، « السياسة الشرعية » أو « الأحكام السلطانية » ونرى ثانياً إلى نظرية وتطور الدولة الوطنية ، ونخلص إلى مقارنات قد نلقي عليها الضوء من خلال تعرف المفكرين المسلمين في العصر الحديث على هذه الدولة الوطنية ، وموقفهم منها كفلسفة سياسية ، وكجهاز وما انتهى إليه اقتباس ، أو اقحام تنظيمات من الدولة الوطنية في بلاد المسلمين .

قد يجد البعض فائدة من هذا النوع من البحث المقارن ، ولكن هناك نقداً أساسياً يمكن أن يوجّه إليه ، هو أن مسألة الدولة الوطنية ، بالنسبة للمفكرين المسلمين ، لم تكن مسألة نظرية بحتة فهم لم يبدأوا بالتعرف على ما يتعلق بها تعرفاً فكرياً مجرداً ، ومن بعيد ، كما تعرف مثلاً



أسلافهم الفلاسفة على « السياسة المدنية » ، أو على « نصائح » أرسطو السياسية ، هم لم يبدأوا بمعرفة نظرية الدولة الحديثة ، بل إن هذه الأخيرة قد تجسّدت في قوى ضاغطة على مجتمعاتهم ، ثم مستعمرة لبلدانهم .

إذا استعرضنا موقف المفكرين المسلمين منذ أواخر القرن الثامن عشر ، ووجدنا منهم دعاة متحمسين لاقتباس هذا التنظيم أو ذاك من تنظيمات الدولة الحديثة ، فإن موقفهم الفكري كان تحت تأثير ظرفية معينة ، وهي وجود قوى أجنبية ضاغطة لفرض هذه التنظيمات نفسها لمصلحتها .

من هنا لا بدّ من ابراز ظرفية تدخل تنظيمات الدولة العصرية في البلاد الاسلامية وهو ما يشكل بُعْداً أساسياً للمعنى الحقيقي لمدلول مفاهيم متعلقة بهذه الدولة ، مثل : الدستور ، « التُراب الوطني » ، « الأمّة » ، . . . الخ .

* * *

التعرّف على « الدولة الوطنية » :

هناك ملاحظة ثانية وهي أنه نظراً للضغط والتدخل الاستعماريين ، فإن المفكرين المسلمين لم يتعرّفوا في بادىء الأمر على الدولة كجهاز متكامل ، بل كعناصر مبتورة . ولم يكن شأنهم هنا سوى رد فعل لما كان قد وقع فعلياً : ذلك أنه كان قد بدأ عملياً ادخال تنظيمات ، وعلى فترات متباعدة (تتعلق بالجيش ، أو بالتعليم أو بالعدلية أو غيرها) ، مبتورة من جهاز متكامل (الدولة) ؛ أضفْ إلى ذلك عدم إدراك لمنطقه المتكامل (نظرية الدولة) وكان لهذا البتر المزدوج نتائجه كما سنرى .

إذا كان وراء نشأة الدولة الوطنية في البلاد الأوروبية حركة اجتماعية ، فإن البلاد الإسلامية تطلّعت إلى اقامة هذه الدولة كرد فعل



دفاعي ضد التدخل الأجنبي . وكان وراء هذا التطلع سؤال أساسي : ما مصدر قوة البلاد الأوروبية ، وما السر في انحطاط المسلمين؟ هذا السؤال الـذي صار المسلمـون يطرحـونه منـذ أواخر القـرن الثامن عشـر لم يُطرَح بمجـرد أن هناك غـزواً أجنبياً لبـلادهم ، بل لأن هـذا الغـزو من طينـة لم يعهدوها . فالمسلمون قديماً لم يطرحوا مثل هذا السؤال حين غزتهم أوروبا الصليبية ، وحين أخـرجهم المسيحيون من الأنـدلس . ولذا نجـد الغزالي مثلاً وهو يرد الفعل على الغزو الصليبي يرجع إلى البضاعة المأثورة : يقيم مشروعاً لاصـلاح اسلامي مكتفٍ بـذاته دون حـاجة إلى الالتفـات إلى ما عسى أن يكون عند الغير . أمّا في عصر الإسلام الحـديث ، وإذا استثنينا هذه الحركات الإصلاحية الدينية التي تـرعرعت خـارج المناطق الحضـرية كالوهابية والمهدوية والسنـوسية ، فـإن اقتباس تـنظيمات الغـرب ـ أو على الأقل ما عسى أن يكون مصدر قوته المادية ـ صار دعوة مـألوفـة عند دعـاة الاصلاح سواء أقرّوا بالاقتباس أو برروه بتبريرات مختلفة .

وراء قوة الغرب تنظيمٌ معين للدولـة : أصبحت هذه حقيقـة عند مفكـري الاصلاح المسلمـين . إن سر تفـوق الغرب يـرجـع في نـظرهم أساساً إلى نـظام الدولـة فيه . وبـالمقابل ، فإن تخلف بلدانهم ، والشـرق عموماً ، يعود إلى تخلف نظامه السياسي .

إذنْ هم أصبحوا يفكرون حسب ثنائية التقدم والتأخـر ، أو حسب إصـطلاح مفكـري القـرن المـاضي وأوائـل هـذا القـرن : « التمـدن » و « الانحطاط » ، مع ربطها بشكل تنظيم السلطة .

إذنْ من خلال تفكير المسلمين في أسباب تـأخرهم وتقـدم أوروبا ، طُرِحت مسألة تجديد جهاز الدولة .

هكـذا إذنْ شرع المصلحـون المسلمون المحـدثـون في طـرح مشكلة



السلطة العمومية ، واعتبروا أن الاصلاح سياسي في جوهره .

اعتقادهم أن تفوق الغرب يكمن في تقدم مؤسساته ، وخاصة المؤسسة المنوط بها تدبير المجتمع ، أي الدولة ، إنما يعني أن تصورهم قد انحصر في المستوى السياسي الشكلي . وهذه نقطة أساسية تجعلنا ندرك مدى فهمهم الحقيقي لما هو الغرب ، وبالتالي مدى ادراكهم لحقيقة تأخر بلدانهم . يظل التاريخ الاجتماعي والاقتصادي للغرب الحديث غائباً عن هؤلاء ، وهم لم يُعِيروه اهتماماً على كل حال . ما تفسير ذلك؟ .

قد يرجع الأمر إلى كون ادراك السلطة ـ أو ظاهر السلطة ـ أيسر من إدراك مرتكزاتها . وقد يرجع ذلك أيضاً إلى كون هؤلاء ربما رددوا صدى حكم مفكري الغرب خاصة في القرن الثامن عشر ، على الشرق وسبب تأخره ، حين أرجعوه أساساً إلى طبيعة نظامه السياسي : « الاستبداد » . وهذا ما ردده مونتسكيو وغيره من مفكري الأنوار الذين « وجدوا » في الشرق مثالاً يعزز ـ سلبياً ـ دعواهم لتصفية حسابهم مع النظام السياسي التقليدي في بلادهم [1] .

ارجاع مسألة التأخر إلى مستوى النظام السياسي ، ومَرْكَزَته على مفهوم « الانحطاط » ، ذلك هو مدار الفكر السياسي الإِسلامي الحديث ، منذ طرح أصحابه قضية الإِصلاح . سيتفق الجميع على هذا التفسير رغم اختلاف اتجاهاتهم .

ورغم اختلافهم أيضاً سيتفقون على اطار عام للحل : تقييد السلطة : سيقول الأكثر تأثُّراً منهم بالليبرالية أن التقييد يكون بالقانون ، وسيقول السلفي أن التقييد يكون بالشريعة وأصولها في الحكم . ولو أن الاتجاه الغالب ـ وهو شيء منتظر ـ كان هو اقتباس بتأويل ، أي اقتباس

---

(1) أنظر ص ، هامش

أفكار في تنظيم المجتمع والدولة مع البحث عن ترجمتها الإسلامية .

بما أن مشكل نظام السلطة طُرِح في بلاد مهددة ، فلا بدّ وأن يحمل الحل المقترح عناصر دفاعية فإذا كان نظام الحكم في بلاد الإسلام قد انتهى إلى « الاستبداد » فإن نظرية الإسلام في الحكم لا تقرّهُ : هذا ما أكّد عليه المصلحون المحدثون ، مكررين بذلك موقفاً مبدئياً للمصلحين من قديم من أن الإسلام لا يمكن أن يُحكَم عليه بحال المسلمين ، وأن الحل كان ويظل هو رفع حال هؤلاء إلى مستوى الاسلام .

عودة إلى فلسفة « مقاصد الشريعة » :

كيف كان رجوع هؤلاء المصلحين السلفيين إلى نظرية الإسلام في الحكم؟ .

رجع هؤلاء على الخصوص إلى مبحث يتعلق بفلسفة التشريع الإسلامي ، وهو « مقاصد الشريعة » وإلى ما كتبه على الأخص واضع هذا العلم : الشاطبي الذي لقي من لدنهم اهتماماً واسعاً [2] .

لماذا « مقاصد الشريعة » بالذات بصدد المشكلات التي طرحها العصر الحديث على المسلمين ؟ .

أولاً : لأنها عودة إلى **القصد** من التشريع ، والانطلاق منه لتأويل

---

(2) خاصة كتاب **الموافقات** للشاطبي الذي كان محمد عبده ينصح تلاميذه بدرسه (أنظر مقدمة عبد الله دراز لكتاب **الموافقات** ، المكتبة التجارية القاهرة ، ط 2 .1975 . ص 2) .

وفيما يتعلق باستعمالات المفكرين المسلمين المحدثين للشاطبي يُرجع إلى كتاب :

M. K. Masud : **Islamic Legal Philosophy A Study of ʾAbu Ishāq Al-Shātibi,** Islamabd, 1977.

النص الشرعي ـ الديني بناءً على مقتضيات ظروف تغيرت . معنى ذلك عدم الوقوف عند حرفية النص، واستمرار تقييده بممارسة ماضية .

ثانياً : أن « مقاصد الشريعة » تعطي اهتماماً أوسع لمجال « المعاملات » وتربطها بـ « المصلحة » .

إذن فمعاملات الناس الاقتصادية ، وعلاقاتهم المجتمعية الدنيوية ، وشكل نظامهم السياسي : كل هذه مسائل « مصلحية » . من هنا نفهم كيف أفاد هؤلاء من المبدأ المحوري لـ « المقاصد » ، أي : « المصلحة » ، لافساح مجال أكبر لتعديل التشريع وقبول تنظيمات حديثة .

لكن ما هي « المصلحة »؟ .

يورد السلفيون المحدثون تعريفات الفقهاء القدماء، خاصة أصحاب المقاصد لـ « المصلحة » من أنها « اللذة ووسيلتها » (الإيجي) ، أو أنها « جلب المنفعة ودفع المضرَّة ، أو ما يؤثر صلاحاً ومنفعة للناس ، عمومية أو خصوصية » (الشاطبي) [3] . . . الخ .

قد تعطي هذه التعريفات انطباعاً بأن « المصلحة » عند أصحاب « المقاصد » هي عين « المنفعة » عند أصحاب المذهب النفعي من الفلاسفة الغربيين . وما دام هؤلاء قد أقاموا ليبراليتهم الاقتصادية والسياسية ومذهبهم في التنظيم الاجتماعي على مبدأ المنفعة ، أَلَا يؤَدّي مبدأ « المصلحة » المقاصدي إلى نفس النتيجة؟ كلا ، لأن « مصلحة » أصحاب المقاصد ليست « منفعة » النفعيين . وعلال الفاسي بالخصوص يبرز هذا

---

(3) أنظر مثلاً : الطاهر ابن عاشور : **مقاصد الشريعة الإسلامية** ، الشركة التونسية للتوزيع 1978 ، ص 79 ، علال الفاسي : **مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها** ، ط 2 ، ص 39 .



الفرق الجوهري بينهما ليظلّ الإسلام اسلاماً لا يختلط بغيره . فبعد أن يؤكّد أن « استنباط القواعد الإسلامية يستند إلى الحكمة المقصودة من الحكم ، وهو ما يُعبَّر عنه بالمصلحة » يحدد أن « مفهوم المصلحة في الإسلام لا يعني مجرد النفع الذي يناله الفرد أو الجماعة من عمل ما (. . .) ولا شك أن وضع الإسلام لمقياس قاس به المصالح ضروري لعدم الوقوع في فوضى المدلولات التي تدل عليها كلمة المصلحة والتي يفهمها كل واحد بحسب ما يشتمله من أفكار أو مذاهب اجتماعية واقتصادية »[4] ويعقب على تعريف الغزالي المذكور قائلاً : « ومقصود الغزالي أن المصلحة المعتبرة هي ما قام الدليل الشرعي على اعتبارها ، وليس كل ما اعتبره الانسان أن فيه جلب منفعة أو دفع مضرة »[5] . وقد أكد هذه التفرقة الطاهر ابن عاشور .

ثالثاً : فيما يتعلّق بمسألة نظام السلطة ، اعتمد السلفيون المحدثون بوجه خاص على مذهب « المقاصد » في الموضوع ، محيين بذلك مفهوم « السياسة الشرعية » لكن مع توسيع مدلولها .

اعتاد السلفيون المحدثون كلما بحثوا في مسألة السلطة أن يذكروا ـ مقتدين في هذا بأصحاب « المقاصد » ـ بالمبدأ العام للسلطة : وهي أنها تدبير تعمير الانسان للأرض، وهو ما يدخل تحت مفهوم اسلامي أساسي : « الاستخلاف »[6] . السلطة العمومية إذنْ ضرورية لكي تكون حياة الناس الاجتماعية ممكنة ، أي لتتم عمارتهم للأرض وفق التفويض الإلٓهي للإنسان . ذلك أن لوجود هذا الأخير غاية

---

(4) المرجع السابق ، ص 189 .

(5) م س. ص 138 .

(6) A. Oumlil : **l'histoire et son discours,** 2ème ed. S.M.E.R., Rabat, 1982 pp. 198 - 200.



هي التي تبرر وجود الشريعة « أي كون هذه لها « مقصداً » والمقصود العام للشريعة الإسلامية هو عمارة الأرض » وأن « كل شريعة شرعت للناس أحكامها ترمي إلى مقاصد مرادة لمشرِّعها الحكيم تعالى [الذي] لا يفعل شيئاً عبثاً » (7) . والعبث ليس مجرد فقدان المعنى للوجود بل إحلال « **الفساد** » في الأرض . لذا كان لا بدّ من سلطة تدبر عمارة الناس للأرض ، وتمنع « الفساد » وهذا يأتي إمّا من غياب السلطة تماماً ، فهي الفوضى ، (وترجمتها الإسلامية « **الفتنة** ») وإمّا وجود سلطة فاسدة ، أي خاضعة للهوى ، أي ظالمة ، والظلم خراب للعمران حسب القول الخلدوني الذي استعمله كثيراً دعاة الإصلاح في نقدهم للإستبداد .

يبقى أن كل سلطة تساعد الناس على « عمارة » الأرض فهي صالحة. وليس بالضرورة أن تتبع شريعة من الشرائع الدينية المعترف بها. سلم مفكرو المسلمين، قدماؤهم ومحدثوهم، بهذه المسألة، وضربوا أمثلة لذلك. هذه الأمثلة هي عند الأقدمين ما اعتقدوا أنه كان نظام الفرس واليونان، وسموه « سياسة عقلية » أو « سياسة مدنية » ، أما المحدثون فقد كان أمامهم النظم الأوروبية التي اعتبروها محققة لنفس ما تهدف إليه الشريعة : أي تحقيق « العدل » الذي هو الشرط الأساس لازدهار العمران . فالطهطاوي الذي لخص لقرائه دستور 1818 الفرنسي عرفهم به قائلاً : « وإن كان أغلب ما فيه ليس من كتاب الله تعالى : ولا في سنة رسوله ﷺ ، لتعلم أن العدل والانصاف من أسباب تعمير الممالك وراحة العباد » (8) . ومحمد بيرم (الأول) يعرف « السياسة الشرعية [بأنها] الفعل الذي يكون معه الناس أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد ، وإن

---

(7) الطاهر ابن عاشور ، م. س ، ص 13 علال الفاسي ، م. س ، ص 41 .
(8) رفاعة الطهطاوي : **تخليص الابريز** ، طبعة بولاق ، 1349 ، ص 73 .



لم يضعه شرع ولا نزل به وحي »[9] .

هنا توسيع لمفهوم « السياسة الشرعية » . فبعد أن كانت هذه عند الفقهاء ما يجتهد فيه امام المسلمين ، ويسنّه من « أحكام سلطانية » على شرط أن لا تخرج على « المقاصد » العامة للشريعة ، نراها الآن تستقل تماماً ، وتكاد تكافىء القانون الوضعي . وذلك ما لا يوافق عليه علال الفاسي حين يميز بين الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي : « الشريعة الإسلامية إلَهية الأساس ، ليست بوضعية كسائر القوانين البشرية القديمة أو المعاصرة »[10] .

يتميز هؤلاء السلفيون المحدثون عن غيرهم من مفكري الإصلاح الإسلامي بأنهم حاولوا الرجوع إلى جهاز نظري أصلي ، وهو ما لا نجده عند غيرهم ، خاصة أولئك الذين هم أكثر تعلقاً بالأفكار والتنظيمات الليبرالية . فهؤلاء أيضاً يستعملون الإسلام ، بيد أنهم لا يبحثون فيه عن نظرية متكاملة في السلطة والمجتمع ربما لأنهم لا يعتقدوا في وجودها ، أو على الأقل في استمرار صلاحيتها . المعتاد عند هؤلاء « الليبراليين » أن يبحثوا في الإسلام عن « مرادفات » تترجم ما يدعون إليه : « الديمقراطية » تترجم بـ « الشورى » ، و « نواب الأمّة » هم أهل « الحل والعقد » ومراقبة هؤلاء للسلطة التنفيذية هي « الاحتساب »[11] . . . الخ .

---

(9) اتحاف أهل الزمان ، ط . تونس 1963 ، ج 1 ، ص 45 ؛ وانظر أحمد عبد السلام : دراسات في مصطلح السياسة عند العرب ، الشركة التونسية للتوزيع ، 1978 ، ص 26 - 38 .

(10) علال الفاسي : م. س، ص 54 .

(11) انظر مثلاً مقدمة أقوم المسالك لخير الدين ، الدار التونسية للنشر 1976 .



ولكن السلفيين المحدثين « والليبراليين » يشتركون جميعاً في هذه المسألة وهي أنهم لم ينظروا إلى الدولة الحديثة كنظرية ، وكجهاز متكاملين .

نجد إذن أننسنا أمام هذه المفارقة : فهناك من جهة اقتطاع لأفكار من بنية نظرية في الدولة ، ولعناصر من جهاز تختص به ، وهناك من جهة ثانية استحضارٌ مجردٌ لما ينبغي أن تكون عليه السلطة العمومية إسلامياً . وسنعود إلى ما يترتّب على ذلك من نتائج .

كيف فُهِمت الدولة الوطنية ؟ :

كيف طرحت مسألة الدولة الوطنية في البلاد الاسلامية؟ .

إننا كثيراً ما ننسى البداية الحقيقية لطرحها : فقبل أن تطرح كقضية فكرية طُرحت من خلال ضرورات عملية تتعلق باصلاح جهاز الدولة التقليدي ، وكان ذلك نتيجة للضغط ثم التغلغل الأوروبيين في البلاد الاسلامية .

بل أكثر من هذا : إن الدولة القومية التي تَعرَّف عليها المسلمون ، كانت ممثلة في « دول » مهددة لهم منذ بدايات التدخل الأوروبي الحديث في البلاد الاسلامية .

من هنا فإن ادخال مجموعة من الاصلاحات لم يكن في الواقع اقتطاعاً لعناصر مبتورة من جهاز لا يستند على قاعدة اجتماعية فحسب ، بل أدخلت إمّا تحت ضغط قوة أجنبية أو فرضتها هذه فرضاً .

لذا فإن تطبيق هذه « التنظيمات » في البلدان المغلوبة سوف يؤدّي إلى نتائج سلبية في كثير من الأحيان ، وسينشأ عن ذلك أن المفاهيم



المتعلقة بالدولة الوطنية ستكتسب مدلولاً مختلفاً عما كانت عليه في مجالها الأصلي . وربما كان عدم ادراك حقيقي لما وراء نشأة وتطورم الدولة الوطنية في أوروبا من تاريخ اجتماعي ، وكذا عدم استيعاب لنظريتها ، لا الوقوف كما فعل دعاة الاصلاح السياسي في البلاد الإسلامية عند أفكار مبتورة مثل : « الحرية » ، « العدل » ، « القانون » ، « الدستور » ، سبباً من الأسباب الاساسية لضعف فكرهم السياسي ضعفاً تتجلى بعض نتائجه في كون هذا الفكر ظل في وادٍ ، والحركة الاجتماعية في واد آخر .

فرغم أن هذا الفكر حصر المشكل في المنظور السياسي ، واعتبر أن تفوق الغرب ـ قبل أن يكون سلاحاً أو ازدهاراً اقتصادياً ـ فهو نظام سياسي محدد. فكانت صورة هذا النظام عندهم «حرية» «عدل» «قانون» مجلس «نواب». . . أفاضوا كثيراً في الحديث عن هذه الأمور، ولكن الحديث ظل تجزيئياً يحدوه حافز الدعوة. دون أن يصل إلى تكوين صورة حقيقية متكاملة عن نظرية الدولة الحديثة في الغرب (أي الدولة الوطنية ، لأن تفكيرهم كان يتجه إلى هذه بالذات) .

إن هذا التوقف عند المستوى السياسي الشكلي جعل تصورهم ينحصر في هذه الثنائية : الاستبداد / العدل، والتي تؤول إليها في نظرهم كل أنواع السلطة قديمها وحديثها . وإلى جانب اعتمادهم في هذا التصنيف على تقسيم فكر «المقاصد» للسلطة إلى «سياسة شرعية» وسياسة لا تضبطها لا شريعة ولا عقل، رجعوا أكثر إلى التصنيف الخلدوني لأصناف «الملك» (أي الحكم)، فهو اما «ملك قهري»، أو «ملك عقلي» أو «خلافة». وهذا الصنف الأخير عدوه كم عده ابن خلدون نفسه استثناء ظهر في فترة الإسلام الأولى ولن يتكرر. لذا نجد «الخلافة» تختفي من دعواهم السياسية. صحيح أن من السلفين المحدثين من تمسك بالخلافة،

لكن كرابط يجمع العالم الإسلامي ليتمكن من مواجهة التهديد، أكثر منها خلافة بالمعنى المثالي الذي في أذهانهم.

لذا يبقى الحكم نوعين: استبدادي، ومقيد بقانون أو بشريعة، وهو ما يؤول في نهاية الأمر إلى التقسيم الخلدوني. ولذا أقاموا مرادفة بين «الحكم القهري» الخلدوني وبين الاستبداد، كما أقاموها بين الحكم العقلي عنده وبين نظام معاصريهم الأوروبيين، كما تصوروها. وهكذا تيسَّر لهم مع ابن خلدون امران: نقد الاستبداد، والدعوة إلى الإصلاح السياسي.

ستطول اللائحة إذا نحن استعرضنا كل الذين استعملوا ابن خلدون في فكرهم السياسي وفي دعوتهم للاصلاح. سنكتفي بايراد مثال واحد، لما له من دلالة خاصة سنبينها، وهو ما كتبه بهذا الصدد التونسي أحمد ابن أبي الضياف (1217 — 1291)، (1802 — 1874).

نحن هنا بصدد مؤرخ كتب تاريخاً لتونس [12] وقدم له بمقدمة هي التي سنورد عنها بعض الملاحظات.

لكن، وقبل ذلك، ما معنى تاريخ خاص بتونس؟.

ليس الأمر يتعلق بمجرد أننا أمام تاريخ يختص ببلد محدد - فهو شيء معروف في الاستوريوغرافيا الإسلامية - بل لأننا أمام مؤرخ يكتب بدافع وطني ويصرِّح بذلك. وهذا شيء بدأنا نتلمسه في استوريوغرافيا القرن الماضي، بحيث يمكن أن نتحدث عن بزوغ « تاريخ وطني ».

لكن هناك أهمية أخرى لاستوريوغرافيا القرن الماضي الإسلامية: فهي تكشف لنا درجة فهم أصحابها لطبيعة الوقائع المستجدة التي أرّخوا

(12) أحمد ابن أبي الضياف: **إتحاف أهل الزمان بأخبار ملوك تونس وعهد الأمان**.



لها، والتي تتعلق في الحقيقة بمشكلات مجتمعاتهم في القرن الماضي: مشكل إحداث جيش عصري، اقرار ضرائب جديدة لتغطية تكاليف «الاصلاحات» وتسديد الدين الخارجي المتفاقم وثورات السكان ضدها والمجالات الفقهية إزاء هذه الضرائب... الخ.

أفكار هؤلاء المؤرخين بصدد هذه المسائل وغيرها لا يكفي أن نستقيها منهم حين يوقفون مسلسل السرد، ليعبروا عن آرائهم فحسب، بل من خلال اتجاه وتنظيم السرد أيضاً.

الذي يثير انتباهنا هو هذه المقدمة التي وضعها المؤرخ التونسي في مستهل كتابه، وموضوعها «السلطة». إذنْ فهذا كتاب في التاريخ «الوطني» يوضع له مدخل يدور حول موضوع السلطة فيؤكد ذلك إلى أي حد كانت هذه القضية محورية في الفكر الاصلاحي الاسلامي الحديث [13].

ابن أبي الضياف، كغيره من معاصريه، يربط بين «الاستبداد» و«الانحطاط» ويكون الخروج من هذا الأخير باصلاح نظام الحكم.

إن جهاز تصوره خلدوني سواء في تصنيفه لأنواع الحكم أو في المفاهيم المستعملة. فـ«الاستبداد»، هو «الحكم القهري» الخلدوني، فيستعمل حجج ابن خلدون في كون هذا النوع من الحكم سبباً في كساد الانتاج، وفي الخلل الواقع بـ«العمران»، وترجمة ذلك كله في ذهن ابن أبي الضياف هي ارجاع «الانحطاط» إلى «الاستبداد». هذا النوع من الحكم «منكر ينبغي تغييره باللسان». كما جاء في «الحديث» وترجمته العصرية عند أبي الضياف هي «حرية الرأي»، وما دامت هذه الحرية غير مكفولة مع «ملوك الاطلاق» فلا بدّ من التصدي للتغيير ولو أدّى ذلك إلى

(13) م. س. (العقد الأول).



مخاطرة: «وبهذا يظهر السر في تغيير المنكر، وشهادة المقتول بسببه»[14].

أمّا اختبار ابن أبي الضياف فهو نظام الحكم «الدائر بين العقل والشر». هنا إذنْ افساح مجال للقانون الوضعي، وللتنظيمات العصرية، فيما يتعلّق بالمستحدثات التي اقتضاها حال الوقت». ويعطي أمثلة عليها: «تنظيم الضرائب»، «المجالس الاستشارية»، «ادارة العدلية»، «الدين الخارجي»... وهنا أيضاً توسيع لمفهوم «السياسة الشرعية».

توسيع مفهوم «السياسة الشرعية» من طرف السلفيين المحدثين من جهة، واقتباس أوسع من القانون الوضعي من طرف الحقوقيين والساسة الأكثر تعلقاً بالليبرالية، أدّيا إلى طرح ما سيصبح المطلب الجوهري في حركة الإصلاح السياسية في البلاد الإسلامية : **الدستور** .

قضية الدستور مركزية في الفكر السياسي الحديث، فهو «مسألة المسائل»[15] كما يقول لطفي السيد (1872 — 1962) . هذا ما يفسّر كيف « أصبح الدستور » على رأس جدول أعمال الحركات الوطنية في البلاد العربية، وما يفسِّر أيضاً ارتباط **مطلب الدستور بمطلب الاستقلال** . ولهذا دلالة

فالدستور كقانون أساسي للأمّة يربط هذه ببلد محدد ، فترتبط الأمّة **بالوطن وبالقانون** . ونفهم كيف كان هذا الربط موضوع تعقيد، وجدال ، يرجعان لسببين :

---

(14) م. س. ص 23 .

(15) لطفي السيد : مقالات كتبها ما بين 1907 — 1909 ونشرها اسماعيل مظهر بعنوان : **صفحات مطوية من تاريخ الحركة الاستقلالية في مصر** ، مكتبة النهضة ، القاهرة 1947 ، ص 33 .



أولاً : نظراً للظرفية التي نشأت فيها الحركات الوطنية في البلاد الإسلامية وبما أنها حركات دفاعية ضد التهديد الأوروبي ، الذي اعتبر أنه يهدد بلاد الاسلام في مجموعها كان الحرص على ضمان وجود رابط جماعي إسلامي لمواجهة هذا التهديد. من هنا نفهم مثلاً كيف أن «الجمعيات العربية»[16] ، التي تكوّنت إمّا داخل الولايات العثمانية ، أو في استنمبول ، أو في بارس لتعبر عن مطالب العرب القومية، لم تحاول الخروج عن المجموعة العثمانية. فالقاء نظرة على برامجها يبين أنها كانت تدور حول هذه المطالب: تحقيق اللامركزية داخل الدولة العثمانية، اعطاء استقلال اداري للولايات العثمانية، ومنح الدور الأول للعنصر العربي في تسيير الادارة في البلاد العربية، وجعل العربية لغة للادارة إلى جانب التركية، وتحويل الامبراطورية العثمانية إلى ملكية دستورية. وقد ظل دعاة الاصلاح يدافعون عن ضرورة البقاء في اطار الخلافة العثمانية، في حين أن آخرين تعلقوا بجامعة اسلامية لا تطابق ضرورة الخلافة العثمانية . ولكن ضعف الامبراطورية العثمانية من جهة ، ونمو الحركات الوطنية نفسها أديا إلى المطالبة بالاستقلال الوطني، أي ربط الاستقلال بوطن محدد.

ثانياً : هناك اشكال نظري نتج عن محاولة ربط بين مفاهيم ثلاثة : «الدستور»، «الأمة»، «الدولة».

فالدستور هو قانون الأمّة الأساسي، ولكنه ارتبط بمفهوم الدولة

---

(16) أنظر برامج جمعيات : « العربية الفتاة » تأسست باستنبول ، سنة 1911 ، « جمعية العهد » ، باستنبول كذلك ، سنة 1913 ، « حزب اللامركزية الاداري العثماني » ، تأسس بالقاهرة سنة 1912 ، وكذلك برنامج « المؤتمر العربي » الذي انعقد بباريس سنة 1913 .



الوطنية. من هنا جاء الاشكال: فقانون المسلمين الأساسي هو «الشريعة» وهذه أوسع من أن تحد بـ «وطن» من أوطان المسلمين في حين أن الدستور في المصطلح السياسي الحديث مرتبط بوطن، سواء قويت أو تراخت مركزية نظامه. هذا الوطن محدد بـ «تراب وطني» تقوم «دولة وطنية» بتدبيره. فكيف اذن يستسيغ مسلم هذا التحديد، فيقوم عنده وعي واضح بالتطابق بين القانون والأمّة والوطن. من هنا استمر قلق هذه المفاهيم في الفكر الاصلاحي الاسلامي، الذي دعا إلى الدستور ولكنه ظل يتعلق بما يتجاوزه. فإذا تطابق مفهوما « الأمة » و « الدولة » في نظرية «الدولة الوطنية»، فهما ليسا كذلك في الفكر الاصلاحي الاسلامي، خاصة السلفي. لنورد ما يقوله علال الفاسي بهذا الصدد: يظل عنده «لفظ الأمة أعم من الدولة» فالأمة ليست إذن هذه المجموعة من المواطنين الذين يجمعهم رابط معنوي ومصلحي داخل تراب وطني ذي حدود معروفة، بل ان حدود الأمة اشمل من حدود الدولة: «الأمة الاسلامية أمة واحدة حدودها هي دار الاسلام (. . .) الأمة الاسلامية [تكوّن] وحدة سياسية، دون اعتبار للحدود الجغرافية » [17]. وهو لا يرى تعارضاً بين مفهومي «الأمة» و «الدولة» في وعي المسلم المعاصر، وبالتالي بين انتماءيه اليهما، فعنده أن « رابطة الأمة العقائدية لا تتنافى مع رابطة الدولة القانونية » ، وهو ما يمثله في نظره «دستور المدينة» (أي «الصحيفة» التي وضعها الرسول لأهل المدينة، بمَنْ فيهم غير المسلمين).

طبعاً أصحاب الاتجاه الليبرالي لا يوافقون. فأحد أبرز ممثليهم، لطفي السيد يحسم بأن «السياسة تقوم على الوطنية والمنفعة» (والمنفعة هنا تحيل إلى مفهوم النفعيين ولا علاقة لها بـ « مصلحة » السلفيين). وهو يسلم بأن وحدة الاعتقاد «عنصر انسجام» بين الافراد، ونافعة في

---

(17) م. س. ص 217 .



التضامن، ولكنه ينكر أشد الانكار أن «تصلح لأن تكون في القرن العشرين قاعدة للأعمال السياسية التي يجب أن تبنى على المنافع، لا على المعتقدات » [18] .

طبعاً ما أبعد هذا الرأي عن موقف السلفيين ، كالأفغاني الذي يقطع بـ « رفض كل قانون يخالف شريعتها [الديانة الإسلامية]، ونبذ كل سلطة لا يكون القائم بها صاحب الولاية على تنفيذ أحكامها » [19] .

ونفس الاختلاف في مفهوم « الجنسية » الذي هو انتماء إلى دولة وطنية عند لطفي السيد. أما الأفغاني فقد هاجم هذا المفهوم الجديد حين قرر أن « المسلمين لا يعرفون لهم جنسية إلا في **دينهم واعتقادهم** » [20] .

إذا استمررنا هكذا نقارن مفاهيم هؤلاء وأولئك فربما حكمنا بايجابية عمل هؤلاء « الليبراليين » باعتبار دفاعهم عن مبادىء مدنية في السياسة والاجتماع، ولكن، ولو سلمنا بدورهم الايجابي في تطوير الفكر التشريعي والسياسي وفي ميدان التربية، إلا أن الموقف عموماً لا يخلو من تعقيد، فلا يمكن أن نقول ببساطة أن هناك ليبراليين وقفوا إلى جانب «التقدم» و«التحديث» في وجه سلفيين دعاة تقليد ومحافظة. فنظراً لوضعية التدخل الاستعماري في البلاد الاسلامية اختلفت دلالة المفاهيم المتعلقة بالدولة الوطنية ـ كما أسلفنا ـ عما كانت عليه في مجالها الأصلي.

---

(18) لطفي السيد ، م. س. ص 34 .
(19) الأفغاني ، (الأعمال الكاملة) ، دار الكتاب ص 285 .
(20) م. س. ص 307 .



لنأخذ مثال «التراب الوطني» كمبدأ من مبادىء «الدولـة الوطنيـة». فالتراب الـوطني ليس فقط أرضاً عليهـا سكان يخضعـون لسلطة، بل انـه فوق هذا وعي بانتماء مشترك. إلى هنا والخصـائص تبدو ايجـابية. بـالنسبة للبلاد العربية، مثلها في ذلك مثل البلاد التي خضعت للاستعمار، فإن ما يسمى بـالتراب الـوطني نتـج عن تقسيمـات وحـدود وضعهـا المستعمـر، (ونستطيع مثلاً أن نتتبع نشأة مفهوم الحـدود كفاصـل حقيقي في كتابـات المؤرخـين المغاربـة والتونسيـين في القرن المـاضي، حـين احتلت فـرنسـا الجزائر).

لا داعي للمـزيد من الأمثلة عن المفـاهيم التي يختلف مـدلـولهـا في ظرفيتين مختلفتين. لذا فلا يكفي أن نحكم على مواقف المفكرين المحدثين من خلال نظرنا إلى هذه المفاهيم، نظراً مجرداً، ذلك أن المـدلول الحقيقي لهذه المفاهيم يأتي من الظرفية الخاصة التي وجدت عليها البلدان الإسلامية منذ أن خضعت للضغط والتدخل الأوروبيين.

فما يمكن أن يُسمى حالياً بالـدولة في هـذه البلدان لم يأتِ نتيجـة تطور اجتماعي داخلي بمقدار مـا فُرِضت إمّـا لمواجهـة ضغط أجنبي أو من قبل قوى أجنبية متدخلة.

ثم إن تنظيمات هذه الدولة أُقحِمت على نحو تجزيئي ممـا كان سببـاً في النتائج السلبية لهذا الاقحام.

إذا كان «الإصلاح» في مفهوم المفكرين والساسة في البلاد الإسلامية يعني اصلاح جهاز الـدولة التقليـدي، فأول مـا طرح هـذا الإصلاح عنى أولاً اصلاح الجيش. هذه كـانت البدايـة في الوعي بـالحاجـة إلى ضرورة الإصـلاح، طرحت في تـركيا ثم مصـر، ثم تـونس وغيـرهـا من البلدان الإسلامية. هل كان من الممكن اصلاح الجيش دون اصلاح نظام الدولـة



ككل، لا سيما وأن الجيش في معناه الحديث ـ وهـذا ما يختلف عن الجيش التقليدي ـ هو جزء من جهاز متكامل هو جهاز الدولة العصرية.

فلتحديث الجيش لا بدّ من اصلاح نظام التعليم، معنى ذلك تهديد التعليم التقليدي بمؤسساته ونخبته ذات النفوذ الاجتماعي والمكوِّنة للبروقراطية التقليدية. وتكوين جيش نظامي، وتجهيزه، يقتضي ميزانية قارة، معنى ذلك أن تكون للدولة ميزانية مضبوطة، وهذا لا يتأتّى إلاَّ بـ « اصلاح » نظام الضرائب. وفي ظروف انعدام تنمية اقتصادية واستنزاف البلاد من طرف الأجنبي يبقى الالتجاء إلى مزيد من الضرائب، فكانت النتيجة ثورات السكان في البوادي والمدن (ثورة علي بن غذاهم ببوادي تونس، والحرفيين بفاس)، ويكون مطلب السكان وفقهائهم هو العودة إلى « الضريبة » الشرعية.

وتكوين جيش بالمعنى الحـديث يقتضي مفهومـاً جديـداً للمواطنـة، سواء كحافز للدفاع، أو كوازع لقبول إجبارية الخـدمة العسكـرية، وقبـل هذا وذاك وجود مفهوم للتراب الوطني يشعر المواطنون بـالانتماء لـه ويهبون للدفاع عن حدوده.

* * *

ها نحن نرى إذْن أنِ إصلاح الجيش، وهو ما اضطرت إليـه البلاد الإسلامية مع بدايـات التدخـل الأوروبي، طرح مبـاشرة ضـرورة وجود دولة بمعناها الحديث.

إن اقحام تنظيمات من التنظيم الحديث للدولة عـلى نحو تجـزيئي، تحت الضغط الاستعماري، وتحويلها كأداة لمراقبة وتسخير البلاد المغلوبـة، قوبل من طرف المفكرين المسلمين بموقفين: الأول، اقتطاع انتقائي لمفاهيم منتزعة من أصـولها، وهـو موقف المفكـرين المتشبثين بـالليبراليـة، وموقف

سلفي يتمثل في العودة إلى جهاز نظري تقليدي في تنظيم المجتمع والسلط، مع اعادة نظر فيه بحسب مقتضيات التأويل.

وتكون النتيجة في كلا الموقفين هي عدم ادراك صحيح متكامل لنظرية الدولة الحديثة.

ولكن عدم ادراك حقيقي لنظرية الدولة الحديثة ـ رغم أهميته ـ لا يمثل النقد الوحيد الذي يمكن أن يوجّه إلى موقف هؤلاء المفكرين، رغم اختلاف اتجاهاتهم ذلك إن لهذه الدولة تاريخ . ومن المتفق عليه أن الدولة الوطنية بدأت تتبلور في بعض بلاد أوروبا الغربية منذ القرن السادس عشر، ويمكن ربط نشأتها وتطورها بتغيرات اجتماعية واقتصادية محددة. هذا التاريخ الاجتماعي والاقتصادي لتطور الدولة الحديثة (أو الوطنية) غائب لدى مفكري الاصلاح المحدثين، ليبراليين كانوا أو سلفيين .

وهذه «الدولة» «قد ارتبطت بـ «الأُمّة» في حين أننا في ظرفية الضغط، ثم الاستعمار، ثم التبعية، نجد أنفسنا أمام علاقة تناقض بين «الدولة» و«الأُمّة».

إن الدعوة إلى تركيز جهاز الدولة الحديثة، والتي بدأت تتردد لدى بعض المفكرين العرب، بدعوى أنها ستكون العامل الحاسم في تعقيل نظام المجتمع، من الممكن أن يؤدي إلى أي شيء، بما في ذلك إقرار نظام فاشستي ، (أو ليست الفاشستية قمة عقلانية نظام الدولة؟). إن تحديث نظام الدولة ـ مطلبٌ ضروري، ولكنه ليس غاية في ذاته، إذْ لا بدّ وأن ترتبط ارتباطاً حقيقياً بمجتمعها المدني ، وأن تكون أداة لتحريره من التبعية .

الفصل الرابع

« التسامح » . . . هل هو مفهوم محايد



في الفصل السابق ، أوضحنا كيف أن أفكاراً ليبرالية مُتلقّاة من قِبَل مفكري الاصلاح تُغيّر من دلاليتها نتيجة لظرفية التلقي التي هي ظرفية الضغط الاجنبي . قد تكون هذه الأفكار جيدة في ذاتها ، ايجابية في مجالها الاصلي (وهي تضبط السلوك الشخصي والعلاقات العامة . ولكن انتقالها في اطار ظرفية التدخل الاجنبي كثيرا ما غيَّر من مقاصدها . وسنُفْرِدُها مثالا لذلك فيما يتعلق بمفهوم « التسامح » . فهذا المفهوم (وليدُ حروب القرن السادس عشر الدينية في اوروبا) ادى ، في نهاية المطاف ، الى التسليم بالحق في الاختلاف في الاعتقاد والرأي واقرار حريتهما . ومع التدخل الاوروبي في البلاد الاسلامية استُعمِل هذا المبدأ لمقاصد أخرى . فباسمه سعت القوى الأوروبية في القرن التاسع عشر الى تفكيك الدولة العثمانية والى ان تنتزع منها الحماية على الاقليات غير الاسلامية . فسعت فرنسا في بسط حمايتها على العرب الموارنة بلبنان ، وروسيا على الارثوذوكس ، وانجلترا لتوسيع الدعوة البروتستانتية . وباسم « الحرية والمساواة المدنية » قامت حملة دولية خاصة في فرنسا وانجلترا ، بعد حرب تطوان واستصدار ظهير من السلطان المغربي محمد الرابع (فبراير 1864) ثم الضغط على الحسن الاول من بعده فيمايتعلق باليهود المغاربة .

سنعرض اذن لمفهوم « التسامح » لنرى ماذا كان يعني من منظور

المفكرين المسلمين انطلاقا من ظرفية الضغط الاجنبي على العالم الاسلامي .

لن يكون الهدف هنا بخصوص هذا المفهوم : « التسامح » القيام بتحليل مفاهيمي معين ، بل يتعلق الأمر بمحاولة التذكير بظرفية تاريخية تشكل فيها هذا المفهوم ، لكي يتضح كيف أنه استمد مدلولاته الأصلية منها ، وحتى يتضح كذلك أنه خارج هذه الظرفية يصبح هذا المفهوم غير اجرائي ، بالإضافة الى ما يلحقه من « قلق العبارة » ـ كما عبر القدماء ـ وهو ما يلحق أي مفهوم يتغرب عن حقله الأصلي .

لقد ترجمت الى العربية لفظة « توليرانس » بـ « تسامح » . كيف تكون مثل هذه الترجمة ممكنة ؟

أشير هنا إلى أن المسألة لاتتعلق بمشكل قاموسي ، أي مشكل مرادفة كلمة لأخرى بل بموضوع اللفظ ذاته ، أي هل يمكن خارج حقل ثقافي تاريخي معين الحصول على تكافؤ دلالي ؟

يمكن الاعتراض هنا بأننا ونحن ننطلق من مسألة ترجمة ، أي مدى صحة الترجمة العربية للأصل الاجنبي ، نكون قد قبلنا مسبقا الخضوع لمركز دلالي نسلم بأوليته ونعتبره المصدر في كل عملية قياس ومقارنة ، ونعده المنتج الأصلي للمعنى . ان لهذا الاعتراض وجاهته ولكن الذي نحاوله هنا يختلف : نحن لن نعتبر أننا أمام مفهوم واحد : (توليرانس / تسامح) له معنى واحد يتردد بين الأصل والترجمة ، بل نعتبر أننا أمام مفهومين مختلفين بحكم ظرفية النشأة والفعالية لكل منهما . لن تكون « توليرانس » هي « تسامح » ، لا بمقياس قاموسي ، بل لاختلاف تداول كل منهما داخل ظرفية مختلفة .

ان مفهوم (توليرانس) هو وليد حركة الاصلاح الديني الأوروبي ،



وقد نشأ ليعبر عن تغير في الذهنية ناتج عن علاقة جديدة ، وهي علاقة الاعتراف المتبادل بين القوى التي استمرت تتصارع طوال القرن السادس عشر ، أي إبان الحروب الدينية الاوروبية . لقد حدث انشقاق داخل الدين الواحد ، ثم حدث تجاوزه بالاعتراف بالحق في الاختلاف في الإعتقاد ، ثم في حرية التفكير بوجه عام .

وقد اهتم الفكر الاصلاحي الإسلامي الحديث بقضية التسامح أيضا ، ولكن من منطلق مختلف تماما كما سنرى .

مقارنة

يمكن لمن يشاء أن يقوم بمقارنة بين الإصلاحين الديني الأوروبي والسلفي المحدث ، وأن يعثر على أوجه تشابه بينهما .

ففي الإصلاح الديني الأوروبي وكذلك في الإصلاح السلفي المحدث نجد هذه المسألة : عودة الى مصدر كتابي أساسي . كلا الإصلاحين يعودان الى كتاب مقدس للإسترشاد به وحده ، مباشرة . يعني ذلك نبذ كل الوسائط التي تقوم دون التعامل المباشر مع النص المقدس الأصلي . معنى ذلك بتعبير آخر تخطي « التفسير » بالمعنى الواسع للتفسير : أي كل ما ينتصب كتوسط يقوم مقام الأصل ،ويفرض على الفكر أن يبقى في مستوى الوسائط ولا يرتفع إلى مستوى النص الأصلي . ينبغي اذن تجاوز المذاهب والفرق واتخاذ موقع في مستوى النص - الأصل ، بدعوى أنه هو وحده القادر على مواجهة التغيير وتدبيره .

ويستطيع من يشاء أن يعثر على عنصر تشابه آخر بين « الريفورم » والإصلاح الإسلامي الحديث : وهو ان كليهما استهدفا محاربة عدو واحد : « الشعوذة » . من وجهة نظر أصحاب الإصلاحين المسيحي والاسلامي فان محاربة الشعوذة تعني تطهير العقيدة ، أو رفعها إلى مستوى

ذهنية قد تطورت . بيد أن شن الحرب على « الشعوذة » كان يهدف في حقيقته إلى تقويض السلطة الروحية التقليدية ، وزحزحة نظامها ، وفك قبضتها على الجمهور ، هذا الجمهور الذي أصبح الآن مدعوا الى تحويل ولائه القديم ، واتباع السلطة الروحية الجديدة التي قامت لتتصدر النُطقَ باسم الأمر المقدس ، بدعوى أنها العارف الحقيقي بمقاصده .

إلا أنه لا ينبغي الانسياق وراء أوجه « التشابه » بين اصلاح أصحاب مذهب الاحتجاج الأوروبي واصلاح السلفيين المحدثين ، فلن نصل إلى مرادفة حقيقية بينهما . . . ذلك أن نظام القداسة (أو الدين) الذي يحيل إليه كل منهما مختلف . ويمكن أن نحدد مصدر اختلافهما في أمرين : الظرفية التاريخية لكل منهما ، والوظيفة التي نشأ ليقوم بها .

فحركة الاصلاح الديني في أوروبا ارتبطت أساسا بصراعات داخلية بين قوى اجتماعية معينة . صحيح أن حركة الاصلاح هذه أوقدت نزاعات وحروبا بين دول اوروبية وتدخلات أجنبية لنصرة هذا المذهب أو ذاك . إلا أن النزاع كان أساسا بين قوى اجتماعية داخلية انعكس - في مستوى الرمز - في تباين تصورها لما هو مقدس .

أما بالنسبة للعالم الإسلامي منذ وقوعه تحت هيمنة الغرب الحديث فنحن نجد وضعا مغايراً تماماً ، نحن هنا أمام مجتمعات واقعة تحت الضغط الأجنبي ، ومقاومته تتخذ شعاراً لها انقاذَ الهوية الجماعية ، ويكون المطلوب من الدين هو أن يلعب دورا أساسيا في المقاومة وحفظ الهوية ، وهو دور مزدوج ، فالدين يُلتَجَأ اليه بدعوى أنه ضامن للهوية الجماعية ، وهو من جهة ثانية يفرض نفسه كمعيار ينبغي أن يقاس به ما يضطر اليه المجتمع المهدد من تغيير واصلاح .

هذا الدور المزدوج للدين ، هو ما يطلبه منه دعاة الإصلاح



الإسلامي المحدثون .

واذن ، **ففي المجتمع الواقع تحت الضغط الاستعماري ، حيث يحدث رد فعل مزدوج : دفاعي واصلاحي ، فان الوعي الديني لا يعرف تناقضا حقيقيا مادام لا يحمل على نحو واضح وعميق آثار التناقضات الداخلية بين طبقات المجتمع الواحد** . وعليه فالدين في مثل هذا المجتمع الواقع تحت الضغط الإستعماري.سيعرف طريقا آخر للإصلاح غير الذي عرفته مثلا البلاد الأوروبية إبان حركة الإصلاح الديني ، **أي لن يمر الإصلاح عبر مسلسل الانشقاق ثم الإعتراف بالإختلاف** .

ففي أوروبا ، وبعد قرن من الحروب الدينية ، والإضطهاد الطائفي الديني ، حصل الإعتراف بالحق في الإختلاف الديني ، أقرته مراسيم ، وقوانين ، ودساتير . وقد قام بالدفاع عن مبدأ « التسامح » كقيمة أخلاقية أساسية ، مؤسسو الفكر الليبرالي على الخصوص ، سيما وأن الاعتراف بهذا المبدأ من شأنه أن يضمن لأفكارهم الجديدة حقها في الوجود .

أوردت هذا المثال لأبين فقط أن مبدأ ليبراليا كمبدأ « التسامح » سيغير من دلالته ، بل من قيمته حين يخرج عن سياقه الأصلي المذكور : طبعا ، صلاحية المبدأ في ذاته لا جدال فيها ، بل هي ضرورة لفك قبضة سلطان الرأي الواحد الا أن الذي ينبغي التنبيه عليه هو اختلاف المقصد في الاستعمال . وهكذا ، فقد استعمل شعار « التسامح » استعمالا أحدث رد فعل عكسي . وذلك حين روجت له قوى خارجية تسعى باسمه إلى ايجاد قواعد لها داخل المجتمع الواقع تحت هيمنتها ، آنذاك فَهمت المجتمعات المهدَّدة أن التلويح بشعار « التسامح » يستهدف تفكيكها وتسهيل التدخل الأجنبي . والتاريخ الحديث للبلاد العربية يبين كيف أن القوى الإستعمارية استعملت منذ بدايات تدخلها شعارات ليبرالية مثل

شعار « التسامح » و « الحرية الدينية » لتمكين تغلغلها . وكان لهذه القوى الأجنبية (التي تمثّلت إبان التدخل الاستعماري في البلاد العربية والإسلامية في القرن الماضي في قوى ثلاث أساسا : انجلترا وفرنسا وروسيا) هدَف مزدوج : كسرُ الرباط المعهود بين مختلف الطوائف الدينية والثقافية ، وتفكيك الوحدة السياسية للمجموعة العثمانية . وبالطبع فلم يكن ـ من وجهة نظر اسلامية ـ من معنى آخر لشعار « التسامح » المُطالَب به من الخارج سوى أنه فخ يُنْصَب للايقاع بتوازن داخلي .

طبعا ، عرفت الحركة الوطنية العربية (خاصة في البلدان التي توجد بها أقليات غير مسلمة) أحزابا حرصت على أن تؤسس عملها السياسي على مبدأ الوحدة الوطنية ، فحصرت المسألة الدينية في حدود الوجدان الفردي وفي اطار قانون الأحوال الشخصية بيد أن فشل هذه الأحزاب في ترسيخ سياسة علمانية ، خاصة حين تصل الى الحكم أكد استمرار دور الدين مرجعا للخطاب السياسي في البلاد العربية .

الاختلاف والخلاف

ان التسامح يعني قبول **الإختلاف** . ما عدا في مجتمع مهدَّد من خارج . آنذاك يعني الإختلاف في نظر أهل هذا المجتمع تشتتهم ، مما يجعلهم يعطون الأسبقية لكل ما من شأنه أن يحفظ الوحدة . وهكذا تُعطَى لِقيَم التلاحم بين الأفراد والطوائف والطبقات المكانة الأولى ، ويُكْبَت أو يُحارَب كلّ ما يمكن اعتباره عنصر اختلاف . إن هذه الظاهرة لا تتجلى فقط عندما تكون الأمة في حالة حصار ، وإنما أيضا في فترة تشكلها .

ولنضرب مثلاً بتشكل « الأمة » الإسلامية نفسها ، ولا نعني هنا محتواها الاجتماعي ـ السياسي ، ولا التاريخي مما يمكن أن يكون موضوع



نقـاش ، وانما نقصـد « الأمة » كمفهوم يُوَحّـد على مستـوى الايديـولوجيـا مجموعَ المسلمين . ان نشأة الأمة بهذا المعنى قد اقترن برفض كل تعددية ، أي ما سمي في المصطلح الإسلامي بـ « الإختلاف » .

وأحب أن أشير بهذا الصـدد إلى حـدث هـام في التـاريـخ الثقـافي الإسـلامي : وهو أن نشـأة العلم المكتوب قـد حدثت لمـواجهـة بـدايـات الإختلاف . وقع إذن اللجوء الى الكتابة كوسيلة لضبط المعرفة وحفظها ، وتناقلها ، باسم « درء الإختلاف » . وهذا ما يشير اليه المصنفون القدماء أنفسهم وهم يعرضون الى تـاريخ العلم الإسـلامي فيقيمون العـلاقة بـين ظهور الإختلاف واللجوء إلى الكتابة ، ويذكرون أيضاً دور بعض الخلفـاء الأمويين في اشرافهم على بدايات العلم الكتابي الإسلامي [1] .

ان هذا يعني أن اقرار المكتوب كوسيلة لتداول المعرفـة التي يضطلع بها الخاصـة ، أي ما يسمى بـ « العلم » ، قـد ارتبط ارتباطـا وثيقا بنشـأة الـدولة كـنظام سيـاسي في الإسـلام . وهكـذا ، وانـطلاقـا من مـركـز : الدولة ، سيكتسب النص تـأويله الرسـمي ، ومـا عدا ذلـك سيُنعَت بأنـه « اختلاف » و « خلاف » .

ستنشأ ايديولوجيا جماعية ، مع مركز للسلطة يدّعي الدفـاع عنها . صحيـح أنه قـد أصبح من المسلَّم بـه أن الحفاظ عـلى الأمة يستلزم وجـود سلطة مـركـزيـة ، إلا أن هـذه الإزدواجيـة كـانت أيضـا مصـدر تنـاقض للمسلمين كلما وجدوا أنفسهم مـوزعين بين حرصهم عـلى وحدة الأمـة ، وبين طاعتهم للسلطة السياسية المُنصبَّة عليها حين تصير موضع طعن .

وحسب مبـدأ شـرعي معـروف (قبـول أَخَفِّ الضـرريـن) ، فـان

---

(1) علي اومليل : **الخطاب التاريخي** ، دار الانماء العربي ، 1981 ، ص 18 — 28 .

احتمال سلطة وان كانت موضع طعن اعتبر « أخف ضررا » من الخطر الأكبر الذي يتمثل في التهديد الأجنبي .

« التسامح حسب الإصلاحية الإسلامية

ان هذا هو المشكل الذي واجهه دعاة الإصلاح المسلمون حين وجدوا أنفسهم موزعين بين خلافة عثمانية ضالعة في « الإستبداد » وبين تهديد أوروبي ماثل . وقد أطال هؤلاء في نقد « الإستبداد » العثماني ، ولكن همهم الأسبق كان انقاذ وجود الأمة الإسلامية .

ان فكرهم الإصلاحي الذي دافع عن كون الإسلام ينبغي أن يكون هو المقوِّم الأصلي للأمة ، قد وجد نفسه يناقش المسألة الدينية نفسها ، سيما وأنه قد وُجِد بين خصومهم من المفكرين العرب مَنْ يقول بأن بناء الأمة يقوم على عناصر قد يوجد الدين من ضمنها وقد لا يوجد . وقد يحدث لهذا الفكر الإصلاحي أن يقبل أفكارا ليبرالية بصدد المسألة الدينية ، الا أن هذا القبول ظل في اطار تأويل ما ، لهذه الأفكار .

يتجلى ذلك مثلا في موقف الطهطاوي من فكرة « الحرية الدينية » ، فهذه لا تبلغ عنده حرية التدين أو عدمه ، كما لا تعني حرية النقد الديني ، وإنما « الحرية الدينية » عنده أصبحت تعني حرية « الاجتهاد » فهو اذن قام بترجمة هذا المبدأ الليبرالي (الحرية الدينية) الى هذا المصطلح الأصولي : « الاجتهاد » ،الذي بمقتضاه يكون لِخَاصة العلماء أن يجتهدوا في إدراج المُستَجَدّ من الوقائع (النوازل) تحت قواعد شرعية أصلية . بل ان « الاجتهاد » سيكون أكثر من مجرد ترجمة إسلامية لفكرة ليبرالية (الحرية الدينية) ، إذ أن توسيع مفهوم « الإجتهاد » سيُمكّن من اتخاذه منهجا عاما لإستيعاب إسلامي لُمستحدثات العصر .



والطهطاوي يسلِّم بأن « الحرية الدينية » هي « حرية العقيدة والرأي والمذهب » ولكن « بشرط ألاَّ تخرج عن أصل الدين »[2] .

هذه إذن حدود « الحرية الدينية » . فما مآل مبدأ « التسامح » الذي هي صادرة عنه ؟

سيتغير مدلول هذا المبدأ أيضاً عند الأفغاني ، سواء من حيث الوظيفة أو القيمة .

منذ البداية يقف الأفغاني ضد « التسامح » ، ويدافع عن نقيضه ، أي « التعصب » ! قد يبدو الأمر مستغربا ، ولكن الأفغاني يتخذ موقعاً آخر ، فهو لا يقصد ، التسامح »« والتعصب» كمبدأين في ذاتهما بل يقلب الدلالة والمعيار ، ليحكم عليهما من موقعه كمسلم . فامتداح « التسامح » ونبذ « التعصب » هما في رأيه دعوة تُخفي قصدا معينا وهو النيل من وحدة الأمة ، مصدر قوة المسلمين . ولذا فهو لا يعتبر أن الذين يُروِّجون لها من معاصريه العرب والمسلمين يعملون لهذا الغرض سواء قصدوا الى ذلك أم لم يقصدوا : « ثَغْثَغ جماعة من متزندقة هذه الأوقات في بيان مفاسد التعصب . . . » .

ولماذا يكون « التعصب » مذموما بإطلاق ؟ الأفغاني لا يرى نفسه مقيدا بمعنى آخر غير ما يؤديه اللفظ العربي ، ولذا فهو لا يحمل معنى مذموما في ذاته ما دام « التعصب من العصبية أي الوحدة التي هي مبعث مبادرة الأمة ومدافعة الأجنبي » . وبهذا المعنى لن يكون « التعصب » عنده سوى التضامن الديني ، وهو ليس بمذموم ، بل ضروري حين تكون الأمة مهددة ، وما دام في حدود الاعتدال : « فتعصب المشتركين في الدين ،

(2) رفاعة الطهطاوي : « الأعمال الكاملة » ، نشر محمد عمارة ، ص 127 .



المتوافقين في أصول العقائد بعضهم ببعض ، إذا وقف عند الإعتدال ، ولم يدفع إلى جور في المعاملة ، ولا انتهاك لحرمة المخالف لهم ، أو نقض لذمته ، فهو فضيلة من أَجَلِّ الفضائل الإنسانية » . ودفاع الأفغاني عن هذا التعصب (أو التضامن الديني) يواجه به تعصبا آخر : أي التعصب الجنسي : « ويعبرون عنه بمحبة الوطن » . أي أن الأفغاني يقف ضد مبدأ « الجنسية » كما أصبح يشكل هوية للمنتمين إلى الوطن الواحد ، ويظل عنده « المسلمون لا يعرفون لهم جنسية إلا في دينهم واعتقادهم » .

المنطلق المنهجي للأفغاني لا غبار عليه : أي عدم التقيد بالمصدر الأجنبي للمعنى ، أي للقيمة . لكن استبدال مصدر مطلق للمعنى بمصدر آخر مطلق (أي استبدال مصدر أجنبي بمصدر إسلامي) ، ليس هو الطريق الصحيح . ان اللجوء إلى مصدر « ذاتي » مطلق بدعوى أنه الحصن الحصين ، تجاهل لما يتم عمليا على مستوى الذهنية وعلى مستوى الواقع من تداخل فعلي لمصادر المعاني والقيم . ولنأخذ مثلا على ذلك الأفغاني نفسه : (3) ان محور دعواه السياسية تقوم على التنديد بـ « الإستبداد » ، ولكن كيف يمكن أن يدعي أن تنديده هذا مصدره فقط دعوة الإسلام الى العدل ، في حين أننا نعلم أن نقد « الإستبداد » هو مدار الفكر الليبرالي الكلاسيكي ، وهو دعواه الأساسية ضد نظام الحكم المطلق سواء رآه في المَلَكيات الأوروبية المطلقة ، أو في « الإستبداد الشرقي » . فلماذا اذن أدار الأفغاني هو أيضا دعواه في الإصلاح السياسي على نقد « الإستبداد » ؟ .

طبعا هو وغيره وجدوا في المأثور الإسلامي شواهد قوية في الدعوة إلى « العدل » وإلى « الشورى » ، وإنْ ظلت المصادر الأخرى الليبرالية للأفكار التي أصبحوا يَدْعُون إليها غير معروفة لهم ، ما دامت هذه الأفكار

(3) الأفغاني : « الأعمال الكاملة » ، نشر محمد عمارة ص 104 .



قد أصبحت رائجة ، بعد أن وصلت إلى العالم العربي والإسلامي عبر قنوات متعددة ومعقدة .

إن المسألة الأساسية فيما يخص هذا الفكر الإصلاحي الإسلامي لا ينبغي حصرها في عدم فهمه الدقيق للأفكار التي اقتبسها واستعملها في دعواه . فاذا اعتبرنا أن هذا هو المشكل ، فسيكون الحلّ هو إرجاع هذه الأفكار المستعملة من قِبَل مفكري العالم الإسلامي إلى « أصولها » الغربية ، لمعرفة مدى « الأمانة » للأصل ودرجة « التحريف » ، وسنقع فيما نَبَّهْنَا إليه من اتخاذ مصدر خارجي مطلق للمعنى ، يقابله خطأ آخر وقع فيه هؤلاء المفكرون المسلمون وهم يؤكدون الأصل الإسلامي المطلق للأفكار التي روّجوا لها .

إن هذا الفكر ، كأي فكر آخر ، له إشكاليته الخاصة ، فلا بدّ وأنْ يصدر عن تأويل لما يَتَدَاوَلُهُ من أفكار ، إسلامية كانت أم غربية ، قَصَد الى ذلك أم لم يَقصِد . فالتأويل إذن قائم بحكم إشكالية حددتها ظرفية العالم الإسلامي الحديث منذ وُقُوعه تحت الضغط الاستعماري . فكان على دعاة الاصلاح أن يصوغوا أفكارهم بناء على هذه الظرفية . وهو ما جعل إصلاح المحدثين من السلفيين كالأفغاني يختلف ضرورة عن إصلاح قدمائهم أمثال الغزالي وابن تيمية . فالمحدثون منهم لا بدّ وأنْ يردّوا على واقع ماثل أمامهم وهو كيفية تنظيم الدول الأوروبية لمجتمعاتها ، والأفكار المتعلقة بهذا التنظيم . فما كان بامكانهم أن يصوغوا فكرهم الإصلاحي دون اعتبار لما وقع : أي سيطرة دول الغرب الحديث على بلدانهم والتنظيمات التي مكّنَتْها من التفوق والسيطرة .

من هنا تنطلق إشكالية الفكر الإصلاحي الإسلامي الحديث ، مما جعله يختلف عن كل فكر إصلاحي عرفه المسلمون في السابق . وبناء على

هـذه الإشكاليـة كان عـلى الفكر الإصـلاحي الإسلامي الحـديث أن يقوم بتأويل للأفكار الغربية التي وَصَلَتْهُ . فلا بدّ اذن من اعتبار ظرفية الضغط الاستعماري بُعداً أساسيا في التحليل ، حتى لا نظل نساير مسايرة سطحية مـا يتعلق بـه السلفيـون المحـدثـون من مصـدر إسـلامي مـطلق للمعنى وللقيمة ، ولا ما يسلِّم به المفكرون العرب الأكثر تأثراً بالليبرالية من حياد وعالمية مفاهيمهم الجديدة . هناك اذن عملية تأويل يقوم بهـا أولئك وهؤلاء فينبغي كشف منطقها .

الفصل الخامس

مشروع طه حسين



لنعرض الآن لمفكر من الذين ذهبوا الى حد بعيد في الإعتقاد في الأفكار الليبرالية والدفاع عنها . سنحلل فكر طه حسين للتمثيل لكثير من القضايا النظرية التي عرضناها في الفصول السابقة . فهذا المفكر كَوَّن مشروعا ليبراليا أكثر وضوحا مما نجده عند غيره . ومع ذلك . . . فالملاحظات التي سنقدمها على هذا المشروع (بعد أن نعيد صياغته وتحليله) تُبين ما إذا كانت هذه « الليبرالية » ممكنة .

* * *

صياغة المشروع

حين عاد طه حسين إلى مصر ، بعد أن أمضى في فرنسا أربع سنوات دراسية ، وذلك في أعقاب الحرب العالمية الأولى ، عاد وقد تبلور لديه مشروع سوف يدافع عنه ويخاصم من أجله طويلا ، هذا المشروع ثقافي في الأساس ، ولكنه يستهدف إخراج مصر ، وربما أي بلد شرقي آخر ، من « القرون الوسطى » الى « العصر الحديث » ، أو من

« الانحطاط » الى « الرقي » حسب تعابيره هو وغيره من المفكـرين العرب المحدثين (والتي سوف نعود إليها) .

يحدثنا طه حسين في مذكرات نشرها في أواسط الخمسينات أنه حين عـاد إلى مصـر وكـانت تعيش نتـائـج أحـداث 1919 ، كـان متـأثـرا عـلى الخصـوص بدرس لأميـل دوركايم كـان قد خصصـه طوال سنـة جـامعيـة لفيلسوف المجتمع الصناعي سان سيمون . وقد حفظ طه حسين من هـذا الدرس هذه المسألة الأساسية عند سان سيمـون ، وهي أن قيادة المجتمـع العصري ينبغي أن تؤ ول إلى العلماء ـ ويتعلق الأمر بالعلماء الذين يمـارسون العلم بمعنـاه الحـديث ـ والـذين عليهم أن يتسلمـوا هــذه القيـادة خلفـا للقيادات التقليدية للمجتمع القديم : « وكان شديد التأثر بدروس الأستاذ دوركايم في علم الاجتماع . وكان (. . .) قد أنفق عاما كـاملا يـدرس لتلاميذه مذهب الفيلسوف الفرنسي سان سيمون الذي يقوم على أن أمور الحكم الصـالـح المنتج الـذي يحقق العـدل ويكفـل رقي الشعب ويتيـح للإنسانيـة أن تتقدم إلى أمـام يجب أن تصير إلى العلماء ، لأنهم هم الـذين يستطيعون أن يلائموا بين نتائج العلم على اختلافهـا وبين حاجـات الناس وطاقتهم واستعدادهم للتطور (. . .) فليس غريبـا أن يعود صـاحبنا إلى وطنه مؤمنا بالثورة التي شبت فيه ومؤمنا في الوقت نفسه بـأن عبئا خـطيرا من أعباء هذه الثـورة سيقع عـلى العلماء والمثقفين من أبنـاء هذا الـوطن . فهم قـد عـرفـوا تجارب الأمم ، وعــرفـوا حقــائق العلم (. . .) وهم القادرون على أن يقودوا الشعب الى الخير »[1] .

نبـادر فنلاحظ أن هنـاك منذ البـداية سـوء تفاهم . ذلـك أن سـان

(1) **الأيـام** ، (المجمـوعــة الكـاملة) دار الكتـاب اللبنـاني ، المجلد الأول ، ص 679/678 .



سيمون ، كغيره من مؤسسي المدرسة الاجتماعية الفرنسية ، وجدوا أنفسهم في مجتمع انقلبت أوضاعه رأسا على عقب اثر سلسلة الثورات التي قامت بها الطبقة الوسطى الحديثة في أوروبا الغربية ، والتي كان أبرزها ثورة 1789 الفرنسية ، وكذلك بعد التغيير الاجتماعي الشامل الذي أحدثته الثورتان الصناعيتان الأولى والثانية .

لذا انصب تحليلهم على هذا المجتمع الجديد الذي خلقته البورجوازية العصرية . فالمجتمع التقليدي في رأيهم قد انتهى بهياكله وقيمه وقياداته . ولكن المجتمع العصري لم يستقر بعد استقرارا كاملا ، خاصة على مستوى الذهنية وهنا دور العلم الجديد (السوسيولوجيا أو علم الاجتماع) ، هذا العلم الذي يقدمه هؤلاء بهدف تنظيم المجتمع العصري والوصول به إلى الإستقرار ، وخصوصا بترسيخ الذهنية الجديدة ، القائمة على قيم مدنية تستمد تماسكها من العلم ، ومن الفعالية الإجتماعية ، ومن صلاحيتها لإدماج الأفراد في مؤسسات المجتمع العصري .

منذ البداية اذن كان هناك سوء تفاهم ، أو سوء فهم من لدن الكاتب المصري للخلفية التاريخية الإجتماعية لدعوى القيادة الفكرية هذه عند مؤسسي المدرسة الإجتماعية الفرنسية ، ومحاولة نقل هذه الدعوى لحل مشكلة مصرية . فمصر لم تشهد انقلابا صناعيا ، ولم يقوض فيها المجتمع التقليدي ، ولم تنجز فيها طبقة وسطى قوية ثورة شاملة على المجتمع القديم . بحيث لا يبقى لمثقفيها سوى أن يعكفوا على بناء الذهنية الحديثة وتخليصها نهائيا من رواسب الماضي ، أضف الى ذلك أن طه حسين استمد أيضا قناعته هذه بالقيادة الفكرية من إعجابه بفكر القرن الثامن عشر ، فكر « الأنوار » الغربي ، والفرنسي خاصة .

هذا الإعتراض الأول نورده لا لنفرض نموذجية تاريخية لا شريك لها ينبغي أن يقاس عليها كل ما عداها باعتبار كونه المثال السلبي لما « كان ينبغي » أن يتحقق « لولا » أنه سلك طريقاً غير طريق « النموذج » ، وإنما لنقول ان سوء التفاهم أو سوء الفهم هذا لن يؤدي إلا إلى موقف مثالي ، أو قل ايديولوجي : ما دام الأمر يعني التعلق بأفكار منتزعة من أصولها المجتمعية ـ التاريخية ، وما دام يعني الخوض بالفكر المجرد فيما يكون الغير قد مارسه فعليا .

ومع ذلك . . . اقتنع طه حسين بقيادة الفكر هذه وكوّن من أجل ذلك مشروعا دافع وخاصم من أجله طويلا .

هذا المشروع تربوي بالأساس ، له هدف مزدوج . فعلى المستوى العام يرمي من جهة الى اقرار تربية مدنية حديثة ويستهدف من جهة ثانية الى خلق نخبة من قادة المجتمع العصري المنشود ، أو « المستنيرين » حسب الكلمة التي تتردد عند طه حسين ، والتي هي طبعا كلمة « أنوارية » . وإلى الشق الأول من هذا المشروع ترجع كل كتابات طه حسين حول مسألة التعليم ، والتي تدور حول أفكار أساسية :

- تعميم التعليم ومجانيته ، وهذا المبدأ عنده هو أساس الديمقراطية .

- توحيد المدرسة الوطنية ، بالغاء فوارق التكوين بين أنواع التعليم : الرسمي ، والديني ، والخاص ، والأجنبي . وهدف التوحيد هو خلق ذهنية مصرية منسجمة ، ملائمة للعصر .

- ان تكون الدولة هي القائم على التعليم ، بتأسيس المدرسة الوطنية الموحدة ، ومراقبة التعليم غير الرسمي حتى لا يتعارض مع ما تهدف اليه « التربية الوطنية » .



ـ أما الجامعة ، فينبغي أن تحافظ على استقلالها عن الدولة ، وهو استقلال ضامن لحرية البحث العلمي .

هذه اذن مبادىء ليبرالية معروفة ويمكن أن نرجعها الى نقطة جوهرية وهي ربط التعليم بالديمقراطية [2] .

إذا كان طه قد أوضح أكثر من غيره هذا الربط ، وألح عليه ، فهو هنا انما استأنف موقفا عاما نستطيع أن نتتبعه عند المفكرين العرب المحدثين ، منذ بدايات القرن الماضي .

ما مرجع تخلف الشرق عن الغرب ؟ هذا سؤال طرحه هؤلاء المفكرون وأرجعوا السبب إلى طبيعة النظام السياسي ، فهو نظام « استبداد » . ها هنا محور المشكل عندهم ، ومناط الإصلاح . فالمطلوب إذن تحويل النظام الإستبدادي إلى نظام مقيد بدستور . ولكن العرقلة ليست آتية فقط من حاكم مطلق السلطان حريص على ألا يشترك فيه ، وانما آت أيضا من الأهالي أنفسهم الذين لم يتهيأوا بعد إلى الإنتقال من مستوى الرعية إلى مستوى المواطنة . لا بد إذن من تربية وطنية أو « مواطنية » إن صح التعبير .

من هنا نفهم لماذا كانت مسألة التربية والتعليم جوهرية في الفكر العربي الحديث ، وأساسية في برامج الأحزاب والحركات الوطنية في البلدان العربية .

مشكل « التأخر » عندهم إذن سياسي يُحل عن طريق تربوي . ومن هنا نفهم لماذا كان هذا الفكر العربي الحديث والحركات السياسية التي

---

(2) على هذا الربط يدور ما كتبه طه حسين في مسألة التربية والتعليم . وخاصة في كتابه **مستقبل الثقافة في مصر** (كتبه سنة 1938) .



انبثقت عنه إصلاحية في أساسها .

دعوى طه حسين الآنفة الذكر إنما هي استئناف لهذا الموقف العام .

فمصر لا يمكن أن تندمج بالفعل في العصر الحديث إلا إذا كانت ديمقراطية ، على نحو ما فُهمت عليه الديمقراطية الليبرالية . كيف تتحقق ؟ الطريق تربوي . لهذا نادى طه حسين بمبدأ تعميم التعليم ومجانيته فتطبيق هذا المبدأ هو في حد ذاته تطبيق للديمقراطية : حق كل مواطن في التعليم وتلك هي وسيلة إدماجه في العالم الحديث وتمكين كل المواطنين من منطلقات متكافئة .

مشروع التعليم هذا ليبرالي كما يبدو ، ويمكن اعتباره صدى للمدرسة التربوية الليبرالية الفرنسية . كما أرسى دعائمها « جول فيري » (1832 - 1893) الذي كان أبرز المدافعين عن المدرسة اللائكية . ولكنه مشروع سياسي في عمقه ، صادر عن هذا التصور الذي يشترك فيه طه حسين مع أسلافه من المفكرين العرب المحدثين ، حين أرجعوا مشكل تأخر بلدانهم إلى طبيعة نظام الحكم المطلق السائد ، وحله بإقرار مؤسسات دستورية ، وهي نفسها الديمقراطية التي دافع عنها أيضا صاحب مستقبل الثقافة في مصر ، وجعل تحقيقها متعلقا بإعادة تربية المصريين . وبذلك يتحقق المجتمع المصري الحديث ، على نفس الأسس التي قامت عليها « الحضارة الغربية » .

طه حسين كجيله والجيل الذي سبقه يستعمل مفاهيم « الحضارة الغربية » ، و « الانحطاط » و « الرقي أو التمدن » ، و « الشرق » . . . وهي مفاهيم ستختفي أو يتضاءل استعمالها لتحل محلها مفاهيم أخرى : « المجتمعات المتطورة » « التخلف » « التنمية » « العالم الثالث » . . . وهذان الصنفان من المفاهيم يفترض كل صنف منهما تصوراً خاصا للتاريخ

ولطبيعة المجتمع لا مجال هنا للتفصيل فيه .

* * *

اليونان : « المصدر الاول » للحضارة « العالمية »

اعتقد طه حسين أن أصول الغرب الحديث وضعها اليونان وضعا فأحدثوا ما سمي بـ « المعجزة اليونانية » وهو مفهوم راج عند مفكري الغرب وروجه أيضا المفكرون العرب المحدثون ومنهم طه حسين، ويعني أن اليونان خلقوا خلقاً ما سوف يُكوّن أسس الحضارة الحديثة (الغربية) ، وهم في هذا الخلق لم يكونوا مدينين بأي شيء لأمم الشرق القديم [3] .

فقد ابتكر اليونان العلم كمباحث قائمة على منهج عقلاني ، وكنظام من المعارف المجردة ، وغير المختلطة بالخرافة . ولكن على الأخص ابتكروا العلم كنظرية وقبلهم كان « العلم » مختلطا بالصنائع ، لم يتجرد ، ولم يبلغ مبلغ النظرية [4] .

وابتكر اليونان السياسة ، فصلوها عن الغيب ، بأن جعلوا مصدر السلطة هو الجماعة البشرية المعينة ، وليس المصدر الديني المتعالي (الملك ـ الاله ، الملك ـ المستخلف من الله ، الملك ـ المستمد سلطانه من حق إلهي) . فقد وضعوا علم السياسة ، بل عرفوا فعليا نظما سياسية متنوعة ، في حين أن الشرق لم يعرف سوى نظام واحد ، وهو نظام الحكم

---

(3) « نعتقد أنه لم يكن للشرق في تكوين الفلسفة اليونانية والعقل اليوناني والسياسة اليونانية تأثير يذكر . . . » قادة الفكر ، (المجموعة الكاملة) ، م 8 ، ص 192 .

(4) « إنما كان تأثير الشرق في اليونان تأثيراً عملياً مادياً ليس غير » . المرجع السابق ، ص 192 .

الفردي ، أو « الاستبداد » كما راجت هذه الكلمة عند المفكرين العرب المحدثين ومحوروا عليها نقدهم للوضع السياسي في بلدانهم[5] .

وابتكر اليونان **الديمقراطية** ، وهو أسمى ما أوجده البشر من نظم ، لأنه يعتبرهم مصدر السلطة ، ويقر حرياتهم [6] . . . وابتكروا الفن المطلوب لذاته ، وليس المستعمل لغرض آخر ، نفعي أو ديني ، كما ابتكروا أجناس الأدب ، ونظريته ، وكثيرا ما ردد طه حسين أن العرب القدامى لم يهتموا ـ لأسباب دينية ـ بنقل التراث الأدبي اليوناني ، فكانت النتيجة أنهم لم يفهموا النظرية التي تحيل اليه ، فلم يفهموا مثلا نظرية الشاعرية الارسطية (وهنا مجمل التقابل عنده بين نظرية **الشاعرية** اليونانية ونظرية **البيان** العربية)[7] .

---

(5) ـ . . . « هناك شيء آخر نجده عند اليونان ولا نجده في الشرق ، وهو هذا التطور السياسي الخصب الذي أحدث النظم السياسية المختلفة في المدن اليونانية من ملكية وجمهورية ، وارستقراطية وديمقراطية معتدلة أو متطرفة ، والذي لا يزال أثره قوياً في أوروبا إلى اليوم . . . بينما كانت المدن اليونانية تخضع لهذا التطور الغريب الذي حقق حرية الأفراد والجماعات . . . كان الشرق خاضعاً لنظام سياسي واحد لم يتغير ولم يتبدل ، وهو نظام الملكية المطلقة المستبدة » . **المرجع السابق** ، ص 193 .

وينبغي أن نذكر أن رسالة طه حسين عن ابن خلدون لم تكن سوى مناسبة ليؤكد فيها اعتقاده بهذا السبق اليوناني ـ الغربي في العلم والتنظيم السياسيين . فمهما بلغ نبوغ ابن خلدون ، فلم يكن عنده يعرف سوى شكل واحد من نظام الحكم الاستبدادي : **ابن خلدون وفلسفته الاجتماعية** ، ترجمة عبد الله عنان ، المجموعة الكاملة ، المجلد 8 ، ص 130 .

(6) **فصول في الأدب والنقد** ، (المجموعة الكاملة) م 5 ، ص 370 .

(7) راجع خاصة مقدمته لكتاب **نقد النثر** المنسوب لقدامة بن جعفر . أنظر كذلك مقالة : « الأدب العربي والأثر اليوناني » ، المجموعة الكاملة ، م 5 ، ص 629 - 630 .



يسلم طه حسين بكل هذه الأمور وهنا إنما يردد ما أصبح قارا عند مفكري الغرب الذين وضعوا وروجوا لمفهوم « المعجزة اليونانية » ، والذين اعتبروا أن اليونان لم يحققوا « معجزتهم » هذه إلا في صراع مزدوج مع العنصر الشرقي في ثقافتهم وضد الخطر الشرقي الخارجي متمثلا خاصة في فارس التي دخلوا معها في حروب طويلة ، هي ما عرف في التاريخ بالحروب الميدية ، والتي استطاع الغرب (اليونان) أن ينتصر فيها على الشرق (فارس) في معركة حاسمة هي معركة « الماراتون ».وسيرى ماكس فيبر [8]على الخصوص (وهو أبرز الذين نظّروا للخصوصية التاريخية للغرب) ان انتصار الغرب في هذه المعركة كان « صدفة تاريخية سعيدة » ، إذ لولاها لانتصر الشرق على الغرب ، ولضاعت العقلانية التي هي في نظره ميزة هذا الغرب . . . وإلى مثل هذا ذهب الكاتب المصري [9]اذن يسلم بهذه الأمور ،ويرددها في كتاباته ، فعنده أن هذا الذي أبدعه اليونان في العلم ، والفن ، والأدب ، والسياسة ، والديمقراطية هي أصول هذه الحضارة الحديثة التي أصبحت الآن عالمية تفرض نفسها كنموذج ينبغي أن يحتذى ، وما عدا هذا الطريق فهو « اضاعة للوقت » (وما أكثر ما ردد عبارة « اضاعة الوقت » هذه) [10] .

---

(8) ماكس فيبر : **الأخلاق البروتستانتية والفكر الرأسمالي** ، الترجمة الفرنسية ، بلون ـ باريس 1964 ، (المقدمة) .

(9) « العقل الإنساني ظهر بمظهرين مختلفين : أحدهما يوناني ، وهو الآن يلقي السلاح ويسلم للمظهر اليوناني تسليماً » : مقال « الشرق والغرب » ، **المجموعة الكاملة** ، المجلد الثامن ، ص 192 .

قادة الفكر ، (المجموعة الكاملة) م 8 ، ص 192 ، كذلك : **نظام الاثينيين** ، م 8 ، ص 191 - 193 .

(10) **رحلة الصيف** ، دار العلم للملايين ، ص 114 ؛ **من بعيد** الشركة العربية للطباعة والمنشورات 1958 ، ص 2 ، ص 245 .

الطريق اذن وحيد ، وهو الدخول الى الحضارة الغربية من المدخل ، أي من الأصول ، فبدل الاقتداء السطحي ، الذي هو واقع مُعَايِن على كل حال ، ينبغي معرفة هذه الحضارة من أصولها حتى تكون المشاركة فيها منتجة . و « والنخبة المستنيرة » هي التي يقع عليها هذا العبء .

* * *

تنفيذ المشروع

عاد اذن طه حسين إلى بلاده وهو مؤمن بهذا الدور الملقى على عاتقه ، وهو تعريف وترسيخ ما اعتبره أصول « الحضارة الغربية » .

فبمجرد عودته عكف على انجاز هذا المشروع بالتدريس والتأليف .

وقد بدأ عمله بالجامعة المصرية بتدريس التاريخ اليوناني والروماني ، واستمر هذا الدرس سنوات .

ويضع سنة 1919 كتابا عن **آلهة اليونان** . ثم يترجم كتابا لأرسطو : **نظام الاثينيين** ، سنة 1921 . وهذه الترجمة دلالتان : الأولى تتعلق بمشروع طه حسين بوجه عام ، والثانية بموقف المؤلف من الظرفية التي كانت تجتازها مصر في تلك السنوات .

(1) أما الدلالة الأولى : فليس فقط لكون هذا الكتاب يعرّف بنظام سياسي يوناني مما على الفكر المصري الحديث أن يعرفه ، بل لأن مخطوط هذا الكتاب لارسطو قد تم العثور عليه في مصر ، وفي الصعيد ، مكتوبا على ورق من أوراق البردى . وإذن فأي حجة أقوى من هذه في نظر طه حسين لتوكيد أن صلات مصر الثقافية باليونان قديمة ومتغلغلة في أعماق القطر المصري . ومصر اذ تتعرف

من جديد على الثقافة اليونانية ، أي على أصول الحضارة الغربية ، إنما تعيد الصلة بماضيها وانتمائها الحقيقيين كجزء من عالم المتوسط ، مهد ومجال الحضارة . دعوة طه حسين اذن انما هي رد الأمور إلى نصابها ، فليس فيها من البدعة شيء . ومصر إذ ترجع إلى أصول الغرب اليونانية إنما تُحَقِّق هدفا مزدوجا : التعرف (أو اعادة التعرف) على أصول الحضارة الغربية وفي نفس الوقت ربط الصلة بماضيها الحقيقي . هذه اذن دلالة ترجمة طه حسين لهذا الكتاب لارسطو الذي تم العثور على نسخة مخطوطة منه في صعيد مصر ، مكتوبة على الورق ، الذي كان يكتب عليه المصريون القدماء .

(2) أما الدلالة الثانية لترجمة طه حسين لهذا الكتاب فتتعلق بالظرفية التي كانت تجتازها مصر في السنوات التي أعقبت ثورة 1919 . عقد انفتح أمام « النخبة » السياسية والثقافية المصرية ، خاصة تلك التي اتجهت إتجاها غربياً في الإصلاح ، تفاؤل بالمستقبل السياسي ، سيما وأن السياسة الإنجليزية في مصر أظهرت مرونة فأعادت المنفيين السياسيين من زعماء الحركة الوطنية وعلى رأسهم سعد زغلول ، وأوعزت باشراك المعتدلين منهم في الحياة السياسية ، وأبدت استعدادا للمفاوضة لإتاحة هامش من الحياة الدستورية ومن الإستقلال . ونحن نعلم أن الحركة الوطنية المصرية ـ كغيرها من الحركات الوطنية الحزبية في العالم العربي الحديث ـ قد محورت عملها السياسي على المطالبة بالدستور .

في هذه الظرفية ترجم طه حسين كتاب ارسطو عن « **نظام الاثينيين** » . أليس حَرِيّاً بالمصريين وهم مقبلون على حياة سياسية



ديمقراطية أن يتعرفوا على أصول الديمقراطية والسياسة ؟ والديمقراطية عنده يونانية الأصل : « فقد ابتدع اليونان الديمقراطية لأول مرة في تاريخ الانسان » [11] . ولن يفيد المصريين ولا العرب عموما أن يلتفتوا إلى ماضيهم العربي الإسلامي ، « فهذه الحركة (الديمقراطية) لم توجد في المشرق قط » [12] . ذلك أن السياسة بنظريتها العلمية وتنوع نظمها لم يعرفها العرب ، لأن العرب لم يعرفوا النظم السياسية اليونانية [13] . وحتى ابن خلدون الذي رجع إليه المفكرون العرب المحدثون ليجدوا عنده علما سياسيا مستقلا لا يفيد في هذه المسألة شيئا . فصاحب المقدمة الذي حضّر طه حسين في باريس رسالة في « **فلسفته الاجتماعية** » لم يعرف إلا شكلا واحدا للحكومة ، هو شكل الحكومة المطلقة الذي يختلف كثيرا عن النظم اليونانية [14] .

حَرِيٌّ بالمصريين ، وهم يتطلعون إلى نظام « ديمقراطي » أن يعرفوا أصول هذه الديمقراطية ، وتلك اذن هي الدلالة الثانية لترجمة طه حسين لكتاب **نظام الاثينيين** .

---

(11) **نظام الاثينيين** ، (المجموعة الكاملة) م. 8 ، ص 281 - 282 .

(12) **ابن خلدون وفلسفته الاجتماعية** ، م. 8 ، ص 112 .

13) **نظام الاثينيين** ، م. 8 ، ص 282 .

(14) **ابن خلدون وفلسفته الاجتماعية** ، م. 8 ، ص 129 - 130 .

ويقول أيضاً : « هناك شيء آخر نجده عند اليونان ولا نجده في الشرق ، وهو هذا التطور السياسي الخصب الذي أحدث النظم السياسية المختلفة في المدن اليونانية ، من ملكية وجمهورية وارستقراطية وديمقراطية معتدلة أو متطرفة ، والذي لا يزال أثره في أوروبا إلى اليوم [في حين] كان الشرق خاضعاً لنظام سياسي واحد لم يتغير ولم يتبدل ، وهو نظام الملكية المطلقة المستبدة » . م 8 ، ص 139.



في هذه الفترة أيضا ينشر طه حسين فصولا عن **قادة الفكر** (تنشر في كتاب سنة 1925) . واذا نحن أمعنا النظر في « قادة الفكر » هؤلاء وجدنا أن أغلبهم فلاسفة وساسة يونان . وهو يمهد لكتابه هكذا « سنعرض في هذه الفصول لا لتاريخ أشخاص بعينهم ، بل لتاريخ العقل الانساني وما اعترضه من ضروب التطور وألوان الإستحالة والرقي ، حتى انتهى إلى حيث هو الآن »[15] .

في هذه الفترة أيضا عكف طه حسين على ترجمة الأدب والمسرح اليونانيين ،والتعريف بهما ، ثم دعوته التي خاصم من أجلها طويلا وهي اقرار تعليم اليونانية واللاتينية ليس في الجامعة فحسب بل وفي التعليم الثانوي أيضا .

* * *

مشروع طه حسين الثقافي والتربوي استهدف إذن تكوين نخبة من « المستنيرين » ، « قادة الفكر » في مصر التي عليها أن تأخذ بأسباب الحضارة الحديثة ، أي الغربية ، فعلى هذه النخبة أن تستوعب أصول هذه الحضارة ، أي التراث اليوناني ، فعلى هذه الأصول تتأسس « النهضة » .

ليس هنا مجال مناقشة معنى « النهضة » عند المفكرين العرب المحدثين . ومهما اختلف هؤلاء في هذا المعنى ، فهناك على الأقل اتفاق على هذه المسألة : وهي أنها أتت بعد قرون من انحطاط سببه يرجع الى تدهور علمي .يكاد هؤلاء المفكرون المحدثون يتفقون على هذه الدعوى : وهي أن العلوم التي مكنت العرب من القوة في الماضي ، أهملوها في الوقت الذي أخذتها عنهم أوروبا فكان ذلك السبب الرئيسي في نهضتها .

(15) **قادة الفكر** ، م 8 ، ص 175 .

طه حسين يجعل التدخل التركي هو المسؤول عن هذا الإنحطاط . فقد استلم العرب التراث اليوناني ، وكان من الممكن أن تُسْتأنَف مسيرة « الرقي » ، لولا أن أوقفها الغزو التركي : « وأكبر الظن ، بل الحق الذي لا شك فيه أنهم [الأوروبيون] قد أخذوا عنا هذه المذاهب كما نأخذ نحن عنهم اليوم (. . .) فالفرق بيننا وبينهم [أنهم] بدأوا حياتهم الحديثة من القرن الخامس عشر ، وأخَّرنا الترك العثمانيون ، فبدأنا حياتنا الحديثة في القرن التاسع عشر ، ولو أن الله عصمنا من الفتح العثماني لاستمر اتصالنا بأوروبا وشاركنا في نهضتها »[16] .

العصر التركي عنده هو القرون الوسطى بالنسبة لمصر وللبلاد العربية . هناك إذن مرادفة قياسية اقيمت بين التاريخين المصري (أو العربي) والأوروبي قوامها أزمنة ثلاثة : ازدهار ـ انحطاط ـ نهضة . وكما ان نهضة الأوروبيين قد حدثت بإحيائهم التراث الكلاسيكي (اليوناني اللاتيني) الذي طمسته قرونهم الوسطى ، فان نهضة مصر (والعرب) مرهونة هي أيضا بهذا « **الإحياء** » : إحياء التراث الكلاسيكي الأوروبي والتراث العقلاني العربي الذي كان استئنافا له : « وإني أعتقد أنه يكاد يكون مؤكدا أن الترك العثمانيين لو لم يقفوا سير الحركة العقلية في مصر مدة طويلة لكان الذهن المصري من تلقاء نفسه ملائما للأذهان الأوروبية في الأعصر الحديثة ، ولاستطاع أن ينال بل أن يقدم قسطه من الرقي العام للحضارة . ولكن سيادة الترك كانت عقبة كؤودا ، فنامت مصر . بينما خطت أوروبا خطوات كبيرة ، ولم تستيقظ إلا بتأثير الحملة البونابارتية المباركة (!) فنهضت واحتكت بالأوروبيين الذين عدوا أساتذتها ، وإني أعتقد بمنتهى اليقين أن تأثير أوروبا ، وفي مقدمتها فرنسا ، سيعيد الى

(16) **مستقبل الثقافة في مصر** ، م . 9 ، ص 47 .

الذهن المصري كل قوته وخصبه الماضيين »[17] .

وما أكثر المفكرين العرب الذين تحدثوا مثلما فعل طه حسين ، عن مدافع نابليون الشهيرة لا كبداية لغزو ، وانما بداية لنهضة ، فعندهم أن مدافع الحملة الفرنسية هي التي أيقظ دويها مصر من سباتها العثماني ، ووضعت حدا لقرون العرب الوسطى فكانت ايذانا بالنهضة .

* * *

نقد التراث :

يمكن أيضاً أن نربط هذا المشروع بالمنهج الذي اختاره طه حسين لدرس تاريخ الأدب العربي ، وبالأخص الأدب الجاهلي . لقد كُتب الكثير عن كتاب **في الشعر الجاهلي** (نشره كاتبه سنة 1926 وسيعيد نشره معدلاً بعد سنة تحت عنوان **الأدب الجاهلي**) ، هذا الكتاب الذي دارت حوله أكبر معركة في الأدب العربي الحديث نريد نحن هنا أن نبرز بصدده هذه المسألة بالذات : وهي ربطه بمشروع طه حسين الذي حددناه ونتابع تطوره في هذا المقال .

منذ مستهل الكتاب يقول صاحبه أنه يتوجه به أساساً إلى « هذه الطائفة القليلة من المستنيرين الذين هم في حقيقة الأمر عدة المستقبل ، وقوام **النهضة الحديثة** . . . »[18] . فهو إذن أكثر من كتاب في النقد الأدبي . بل هو عودة نقدية إلى فترة من التراث دقيقة. فقد يبدو من الوهلة الأولى أنه قول معقول لا غبار عليه، بيد أن الفحص يبين أن الأمر أبعد من ذلك، ذلك أن هذا الأدب الجاهلي طرف في مقارنة يقوم عليها

---

(17) **ابن خلدون وفلسفته الاجتماعية** ، م 8 ، ص 166 .

(18) **في الأدب الجاهلي** ، م 5 ، ص 63 .



معنى « **الاعجاز** » فعواقب الشك في هذا الأدب لا تقف عند حدوده وحدها .

ويتناول شك طه حسين بعداً ثانياً يتعلق بالذاكرة الدينية الجماعية التي تبناها القرآن الذي رجع إلى ما حكته التّوراة مع تعديل . ويعمق المفسرون والاخباريون هذا التعديل ليديروا تاريخ البشرية حول مركز هو النبي وشعبه العربي، وهو ما يشير إليه طه حسين حين يقول : «ولأمر ما اقتنع الناس بأن النبي ينبغي أن يكون من صفوة بني هاشم، وأن يكون بنو هاشم صفوة بني عبد مناف، وأن يكون بنو عبد مناف صفوة بني قصي، وأن تكون قصي صفوة قريش، وقريش مضر، ومضر صفوة عدنان، وعدنان صفوة العرب، والعرب صفوة الإنسانيّة» [19] . وفي هذا الصدد بالذات ، ماذا يعني قول طه حسين : «للتوراة أن تحدثنا عن ابراهيم واسماعيل، وللقرآن أن يحدثنا عنهما أيضاً ولكن ورود هذين الاسمين في التوراة والقرآن لا يكفي لإثبات وجودهما التاريخي»؟ [20] . هل يعني مجرد القول بأن ما يرويه كتاب مقدس عن الماضي لا يمكن أن يعد ضمن الشواهد التاريخية؟ نظن أن الأمر أكثر من ذلك. فقديماً انتهى بعض مفكري الإسلام، والفلاسفة منهم خاصة، إلى القول بأن للقرآن نوعين من الخطاب: للعامة الذين يأخذون بظاهر القصص والتشبيه، وللخاصة الذين يلجأون إلى تأويل هذا الظاهر، وكما أن لكل تأويل مرجعاً، فإن مرجعهم في التأويل هو «العقل» كما حدد المنطق اليوناني مبادئه وطريقته في البحث، وكذا مجموعة «الحقائق» التي تقدمها العلوم التي تدْخل تحت اسم الفلسفة. أما المفكرون الإسلاميون المحدثون فقد انتهى بعضهم إلى التسليم بأن القرآن لا هو كتاب في الفيزياء ولا في

---

(19) المصدر السابق ، م 5 ، ص 138 .

(20) م. س. ص 26 .

الفلك ولا في غيرها من العلوم بمعناها المحدد. طبعاً يمكن لمسلم أن يتفق على القول بأن الإسلام ليس كتاباً في أي علم من هذه العلوم الدقيقة، ولكن يبقى الاختلاف في مقاصد هذا القول. فإذا أريد به أن ينحصر الإسلام في وجدان ديني، وفي خلقية عامة دون أن يعني ذلك شمولية التطبيق، فإن دعاة الإصلاح الإسلامي لن يقبلوا هذا القصر. قد يقال إن ما ورد في القرآن من قصص لا يُقصد به في حقيقة الأمر تلقين التاريخ بمقدار ما يُقصد به « العبرة » ، ولكن قد يوجد دائماً من يرد بأن «العبرة» لكي تكون فعالة لا بد من أن ترتكز على اقتناع ما بصحة مضمون الرواية. وعلى كل، فربما كان المجال الحقيقي لطرح المسألة هو مجال الرواية الأسطورية، وهو ما لم يطرحه طبعاً لا طه حسين، ولا المعترضون عليه .

فماذا يريد طه حسين من هذه «الطائفة القليلة من المستنيرين»؟ إنه حين يقول: «أريد ألا نقبل شيئاً مما قاله القدماء في الأدب وتاريخه إلا بعد بحث وتثبت. . .» [21] فالأمر لا يتعلق فقط باستعمال الشك الديكارتي في درس تاريخ الأدب ، بل هي دعوة تشمل الميراث الثقافي بأكمله المعرض لأن يوضع في كل حين تحت منظار هذا الشك . وحين يقول أيضاً أنه «سلك في هذا البحث منهج ديكارت الذي يطالب الباحث بأن يتجرد من كل شيء كان يعلمه من قبل ، وأن ينسى عواطفه القومية والدينية » [22] ، فإن السؤال المطروح هو: ما معنى تبني هذا المنهج الديكارتي من طرف كاتب عربي؟ إن القاعدة الأولى من قواعد منهج ديكارت، والتي اعتمدها طه حسين استهدفت الذاكرة كحامل للموروث المعرفي والعقدي، وتنص هذه القاعدة على إعادة نظر جذرية بحيث لا

(21) م. س. ص 24 .

(22) م. س. ص 24 .



يبقى هناك سوى العقل الطبيعي. لقد كان على طبقة وسطى نامية في الغرب أن تجد في الديكارتية تعبيراً على تطلعاتها ، فالتراث بالنسبة إليها كان أساساً تراث الارستقراطية ، كجهاز من معارف، وقيم، ونمط في السلوك، عليها أن تتجاوزه. فالتراث هنا داخل في عملية صراع اجتماعي، وباحتداد هذا الصراع واتضاحه تتبين الطبيعة الجزئية لتراث كان معتبراً أنه تراث الجميع . ويشيع الارتياب ليتناول المعارف والقيم الموروثة ، وهذه كلها تسند معنوياً نظاماً من علاقات مجتمعية أصبح الآن مهدداً ، وبالتالي فإن الفئات التي كان النظام التقليدي ضامناً لسيادتها هي التي من مصلحتها الدفاع عن «التراث».

بيد أن الأمر يختلف حين يتعلق بمجتمع واقع تحت الضغط الأجنبي . فكما أن ضرورات دفاع هذا المجتمع عن نفسه تجعله يعطي الصدارة لقيم التوحيد على قيم التعدد، والانسجام على التمايز، فإن التراث هنا يلتجىء إليه الجميع، يستثمرونه حسب ما يفرضه ظرف الضغط والتحدي. إن مقاومة للتدخل الأجنبي بما هو استغلال واستتباع تختلط هنا بإعجاب بالأسباب التي مكنت هذا الأجنبي من التفوق ، سواء في تنظيم مجتمعه أو في السيطرة على الغير ، فهناك سعي إلى الاقتباس من الأجنبي ، وتبرير هذا الاقتباس بالتذرع بالتراث .

دعوة ديكارت إلى تفكيك ما تحمله الذاكرة من موروث ، والبدء من الصفر المعرفي ، هي دعوة وجدت سندها في المسلسل الذي كانت تنجزه الطبقة الوسطى وهي تؤسس مجتمعها المدني الجديد على انقاض التراث الاجتماعي والسياسي القديم .

من هنا نفهم كيف لم يكن من السهل أن يتبنى كاتب مصري منهجاً ديكارتياً مهما كانت قناعته الشخصية به ، ومهما كان اخلاصه في محاولة

تطبيقه . صحيح أن الذين تصدوا لانتقاد كتاب طه حسين لم يفعلوا سوى أن اجتروا ما قيل ويقال في مثل هذا المقام : من أن الكاتب كفر بالله وأنبيائه [23] ، وأنه مقلد لمفكري الغرب [24] ، وأنه داعية للاستعمار [25] الخ . وهي كلها مآخذ لا تكشف عن السبب الحقيقي في استحالة ما حاوله طه حسين . يبقى أن صاحبنا سيؤكد هو نفسه هذه الاستحالة، سيؤكدها وهو يرتد إلى ما حاول هو نفسه تجاوزه ، وهو ارتداد يُعتبر في حد ذاته حجة ـ أقوى من حجج منتقديه ـ على فشل ما حاوله

نوقشت عودة طه حسين إلى 'التراث الديني وهو يكتب في السيرة ، وهو يؤرخ للاسلام تأريخ دعوة، وهو يسائل الإسلام بحثاً عن حل لمشاكل المسلمين اليوم، ومشاكل مصر بوجه خاص

ظهرت هذه العودة مترددة منذ بداية الثلاثينات، لتتأكد خاصة في الأربعينات، ولو أن طابع التردد لم يختف منها تماماً .

بدأت بكتابة طه حسين للفصول الأولى من **على هامش السيرة** (1933) ، فقال خصومه القدماء أنه آخر من يتأهل للكتابة في الإسلام وماضيه . ورأى آخرون أن في هذه العودة تنكراً لما أخذ به الكاتب نفسه وعهد عنه من إيمان بالعقل وتمسك به . وأجاب الرجل بأن «العقل ليس

---

(23) هذا ما هاجم به طه حسين كل من محمد فريد وجدي : **نقد الشعر الجاهلي** ومحمد لطفي جمعه في كتابه **الشهاب الراصد** ، والشيخ الخضر حسين . **نقض الشعر الجاهلي** .

(24) خاصة نقد شكيب أرسلان الذي قال ان طه حسين لم يفعل سوى أن كرر ما قاله المستشرق مارجليوث .

(25) حسب محمد صادق الرافعي الذي ألف **تحت راية القرآن** للرد على كتاب طه حسين فإن هذا الأخير « أداة استعمارية تعمل على إفساد أخلاق الأمة وحل عروتها الوثقى . . . » .

كل شيء في حياة الناس»[26] . وإذن فهو قد فصل الوجدان فصلاً ليقيم عليه ما اعتبره غيره أساطير . تبقى المسألة هي مدى إمكان تجاور حديثين متناقضين ، أحدهما عن عقل لا يتمسك سوى ببداهته ، والآخر عن وجدان لا يفرط في مأثوره الديني . قد يقال ان مثل هذا التجاور عادي ومألوف سلم به حتى ديكارت ، النموذج الذي اقتدى به طه حسين . فهذا الفيلسوف الفرنسي الذي قام منهجه على مسح كل ما تحمله الذاكرة من مأثور ، ديني وغيره ، لينطلق مما يسلم به العقل وحده ، طالب مع ذلك بالابقاء ولو مؤقتاً على مأثور الاسلاف الأخلاقي ريثما يكتمل البناء الجديد ـ وهو ما سماه بـ « الأخلاق المؤقتة » .

ولكن القول بمشروعية تواجد العقل والوجدان (الديني وغيره) يفترض أن يكون لهما نوع من التكافؤ على مستوى الذهنية الفردية وفي الواقع الفعلي، وأن يكون استقلال مجال كل منهما قد تحقق موضوعياً في مثل هذا المجتمع ، آنذاك فقط يمكن أن يصدق ما يذهب إليه طه حسين في مقدمة كتابه على هامش السيرة من أن الأخبار الواردة في هذا الكتاب ، ولو لم يقبلها العقل فهي لا تتوجه إليه بل تتوجه «إلى القلب والشعور على أنها مثيرة لعواطف الخير(. . .) معينة على إنفاق الوقت واحتمال أثقال الحياة»[27] . في مثل هذا المجتمع يمكن أن يُعرض مثلاً لقصص الأنبياء لغاية فنية محض وليس لعبرة دينية . أما في مجتمع ما زال يهيمن عليه الغيب فلا يكون التطرق لما يحمله الوجدان الديني لغرض فني فحسب أمراً مُيسّراً . لذا فإن محاولة طه حسين ، وكما يشرحها في مقدمة على هامش السيرة من استعمال التراث الديني لغاية فنية وحسب، تبدو غير ممكنة .

---

(26) على هامش السيرة (المجموعة الكاملة) ، م 3 ، ص 11 .

(27) م. س. ص 12 .

ارتداد النقد :

ثم إن طه حسين سيذهب في كتابات لاحقة إلى ما هو أبعد من هذا المطلب الفني لاستعمال التراث الديني . سيبحث هذه المرة في الإسلام عن الجواب السياسي والاجتماعي لمشاكل العصر . وهنا سيتغير معنى «النهضة». فقد ابتعدنا الآن عن مشروع طه حسين الذي يرمي إلى تأسيس «النهضة» على نفس الأسس التي اعتقد أن الحضارة الغربية قد قامت عليها-بل عاد يقول كما قيل دائماً من أن النهضة مشروطة بإحياء «الإسلام الحق».

لن أعرض لكل كتابات طه حسين بهذا الصدد والتي وضعها خاصة في الأربعينات ، وإنما سأكتفي بكتاب مرآة الإسلام كمثال دال .

الكتاب استعراض لتاريخ الإسلام . والواقع أن الأمر لا يتعلق بالتاريخ بالمعنى المحدد للكلمة . بمقدار ما هو تاريخ دعوة . فالتاريخ في هذا الكتاب يُقرأ قراءة أخلاقية ترمي إلى استخلاص العبرة . وعلى هذا الأساس يقوم إيقاع التحقيب . وهو تحقيب معياري مألوف ينبني على أحكام أخلاقية ـ دينية على الفترات والأحداث والأعلام . وهكذا ينقسم هذا «التاريخ» إلى أزمنة ثلاثة :

الفترة الأولى : زمان عرب ما قبل الإسلام ، وهو جهل وضلال ، وهو زمان جهل الوحي ، أو حرفه ، وقد سمى هذا الزمان بـ «الجاهلية » .

نحن هنا بعيدون عما أثبته طه حسين في كتابات سابقة . فنحن نعلم أن من بين المسائل التي أُخِذت على كتابه في الشعر الجاهلي طعنه في حقيقة ما سمي بـ « الجاهلية » : فقد ذهب في هذا الكتاب إلى أن حياة

العرب قبل الإسلام لم تكن جهلاً مطبقاً ، بل إن شبه الجزيرة العربية قد شهدت في الفترة السابقة على الإسلام نهضة ثقافية بفضل الأثر اليوناني، أي أن هذه البقعة قد عرفت هي أيضاً ثقافة هلنستية . أما الآن فإن طه حسين يعود إلى مفهوم «الجاهلية» الذي أشاعه الرفض الإسلامي لحياة عرب ما قبل الإسلام [28] .

ثم نطرح هذا السؤال : ما علاقة الكاتب تاريخياً ـ كمصري ـ بهذه « الجاهلية » باعتبارها فترة تهم تاريخ عرب شبه الجزيرة العربية؟ .

نسأل هذا السؤال لأن هنا أيضاً تراجعاً في موقف طه حسين . فطالما دافع عن «المصرية» وعن أصولها في التاريخ المصري السابق على الفتح الإسلامي . ففي مصر، كما في غيرها من البلدان العربية، نشأ مع نشوء الحركة الوطنية بها تاريخ وطني كمقوم أساس لفكرة الوطنية . وهذا التاريخ الوطني يرجع عادة إلى الفترة السابقة على الإسلام من تاريخ البلدان العربية ليبرزها إبرازاً مشرقاً كما هو الشأن بالنسبة للتاريخ المصري القديم .

الفترة الثانية ، وهي فترة مركزية في الارستريوغرافية الإسلامية ، تبدأ بالرسالة المحمدية وتنتهي بعثمان . وفيها « أصبحت هذه الأمة الإسلامية التي تركها النبي ﷺ مجتمعة الكلمة (. . .) متحدة الرأي » [29] .

ثم تأتي فترة ثالثة ، وهي فترة طويلة بدأت بانقسام واستقرت عليه . وتبدأ هذه الفترة بمعاوية الذي «لم يسر سيرة الخلفاء (. . .) وجعل

---

(28) **مرآة الإسلام ، (المجموعة الكاملة) ، م. 7 ، ص 141 - 158 .**

(29) **م. س. ص** 266 .



الخلافة ملكاً، وأورثها» [30] .

إن التمييز بين فترتين تمثلان نظامين من الحكم في الإسلام : فترة «الخلافة الرشيدة»، وفترة «المُلك» التي بدأت بمعاوية الذي قلب الخلافة إلى ملكية وراثية تمييز «مألوف» عند المؤرخين والفقهاء المسلمين . بيد أن الفكر السياسي العربي الإسلامي الحديث حافظ على نفس تقسيم الفترتين المذكورتين ولكن لِيُحَمِّلهما مقاصده ذات الأصداء الليبرالية : فاعتبر عهد الخلافة الأول هو عهد الشورى و«انتخاب» من يتولى السلطة، في حين أن معاوية يدشن عهد «الملكية المطلقة» التي ليس فيها اختيار ولا ضبط للسلطة بقانون ولا مراقبة من المحكومين ونوابهم . كل الصراع ضد الاستبداد والملك المطلق الذي خاضته الليبرالية الأوروبية منذ القرن السابع عشر يتبناه دعاة الإصلاح السياسي في العالم الإسلامي ويؤوِّلون به تاريخ النظام السياسي في الإسلام . وطه حسين هو أيضاً يسير في هذا الاتجاه .

هذه الفترة الثالثة، والتي امتدت في رأي هؤلاء حتى عصر المسلمين الحاضر، بدأت بخلاف، أي «تفرق المسلمين في الرأي» [31] . ولا بد وأن نلاحظ هنا أن موقفاً كهذا قد لا ننتظره من طه حسين إذا اعتبرناه ليبرالياً . فاختلاف الرأي من وجهة نظر ليبرالية ليس في حد ذاته سيئاً ، بل هو مطلوب إذا ما توفرت قواعد الحوار وحرية التعبير . وغير منتظر كذلك من ليبرالي أن يكون إلى جانب سلطان الرأي الواحد .

وقس على هذا ما يقوله طه حسين بصدد المعتزلة . فهم أيضاً يتحملون تبعة إحداث الاختلاف في الرأي لأنهم «أغرقوا في تحكيم العقل

---

(30) م. س. ص 268 .

(31) م. س. ص 272 .



فيما لا يستطيع العقل أن يحكم فيه»[32] . وكان منتظراً من هذا الكاتب نصير العقلانية أن يقف إلى جانب المعتزلة. ونحن نعرف كيف تقاسم المفكرون العرب المحدثون فيما بينهم ـ وحسب اتجاهاتهم ـ مذاهب وأعلام «التراث». السلفيون المحدثون مثلاً ينتصرون لأهل السنة، وللأشاعرة منهم خاصة، ويقولون انهم الممثلون الأُصَلَاء للفكر الإسلامي . في حين أن الذين يميلون ميولاً عقلانية ليبرالية يلحون على الدور الهام للمعتزلة والفلاسفة الإسلاميين.

* * *

وخلاصة الكتاب ؟ ان مرآة الإسلام سرد للتاريخ كما يطلب منه أن يكون أي مرآة لعبرة ، فما هي العبرة التي انتهى إليها هذا النوع من السرد للتاريخ ؟ . إنها تتمثل في خلاصة الكتاب :

« فلو لم يكن لهذا الحديث أثر إلا أن يقرأه الناس، ويجتهدوا في أن يحملوا أنفسهم على أن يسيروا في أمور دينهم ودنياهم سيرة النبي وأصحابه ، والصالحين من المسلمين ، وينفضوا عن أنفسهم وعقولهم وقلوبهم ما أصابها من التقليد والجمود، وما استقر فيها من السخف والأوهام (. . .) لكان قد بلغ بعض ما أردت »[33] . وهذا كلام يمكن أن يقوله أي سلفي .

ما أبعد المسافة بين ما اعتقده طه حسين ودافع من أجله طويلاً ، وهو ما أسميناه مشروعه الذي تحدد منذ مستهل العشرينات ، وبين هذا الذي انتهى إليه الآن . فما تفسير هذا التحول؟.

نلاحظ أولاً أننا في الحقيقة لسنا أمام تحول تام واضح ، فطه حسين

(32) م. س. ص 277 .

(33) م. س. ص 169 .



وهو ينشر في هذه الفترة التالية كتاباته الإسلامية ، استمر ينشر مع ذلك كتابات تذكر بعقيدته الليبرالية القديمة ، مثلاً ما نشره في السنوات الأولى للثورة المصرية حين كان يدافع عن «الديمقراطية» و «حرية الرأي» .

فهل يتعلق الأمر بارتداد من ليبرالية إلى سلفية ، أم بمزج هذه بتلك ، أم بتواجدهما معاً في فكر واحد؟ .

وهنا قد يقال ، وهو اعتراض منتظر: ما الداعي إلى الانحصار في دائرة هذه الليبرالية وما آلت إليه في الغرب، وفرضها نموذجاً على الجميع أن يقتدي به وأن يقيس عليه ما يحاوله من تجارب في هذا المضمار. الاعتراض معقول على اعتبار أن عملية تلقي الأفكار من موقع ثقافي مختلف لا بد وأن تؤدي إلى نوع من التصرف. هذا شيء معروف ولا نقاش فيه. إلا أن السؤال الأساسي يظل هو: ما حدود هذا التصرف، وكيف يكون منتجاً؟ بعبارة أخرى: إذا كان تحوير الأفكار المتلقاة عملية مشروعة فكيف يمكن لعملية التحوير هذه أن تكون ناجحة أي أن تسهم في إخراج مجتمع من أزمة عميقة؟ نعتقد أن هذا هو السؤال الذي ينبغي أن يطرح ، بدل الدوران في سؤال المطابقة: أي إلى أي حد ظل الفكر المتلقِّي أميناً لما تلقاه من أفكار؟ لن تكون القضية إذن هي ما إذا كان الفكر الليبرالي العربي قد ظل أميناً لأصول الليبرالية كما عرفت في الفكر الغربي الحديث، بمقدار ما تكون المسألة هي ما إذا كان هذا الفكر الليبرالي العربي قد استطاع أن يسهم في ضبط وتوجيه عملية التغيير . فالتغيير أمر واقع منذ بدأ الضغط والتدخل الأجنبيين، ولغير صالح المجتمعات المغلوبة. وإن أي مشروع للإصلاح يتعالى عن هذا الأمر الواقع ويعتبر أن كل ما أوقعه الغرب المهيمن بغيره من المجتمعات وكأنه لم يحصل وهْمٌ لا يضاهيه سوى الوهم الآخر الذي نجده خاصة عند دعاة الإصلاح الليبرالي حين نفتقد في تفكيرهم هذا البعد الأساسي الذي حور

نفس المفاهيم الليبرالية، وهو الواقعة الاستعمارية. هذا البعد لا نجده عند طه حسين، وكأن الأفكار عنده قد تنزهت عن كل ظرفية تاريخية .

إن الأفكار حين تُتَلقى من موقع غير موقعها الأصلي فلا بد من معرفة مزدوجة: معرفة بمجالها الاجتماعي التاريخي الأصلي، ومعرفة بظرفية التلقي وما آلت إليه هذه الأفكار، خاصة إذا وردت في ركاب التدخل الأجنبي. وإلا ظلت هذه الأفكار غير ذات جدوى في الاسهام في ضبط وتوجيه عملية التغيير ـ أو غير منتجة حسب تعبير طه حسين .

وربما كان عدم انتاجها هو الذي دفع صاحبها إلى أن يرجع إلى إسلام يحصل الرجوع إليه عادة كلما خاب الظن في غيره، أو كلما كان الواقع أكثر تعقيداً من أن يكون صدى لأفكار جديدة طال التمسك بها. صحيح أن طه حسين وهو يرتد ارتداده هذا لم يغادر تماماً أفكاره الليبرالية القديمة، وربما أصبح أمله معلقاً بتوفيقٍ ما بين أفكاره هذه وبين الإسلام الاجتماعي الذي عاد يبشر به .

قد يكون السعي إلى التوفيق هو الحل الذي يركن إليه من لم يجد حلاً . أو هو حل مؤقت يضطر إليه البعض حين يكون الصراع بين المأثور والمستجد لم يُحسَم فيه بعد .

والذي يهمنا أن نلاحظه بهذا الصدد هو أن تصور طه حسين لهذين الطرفين : الليبرالية والإسلام ، تصور غير تاريخي .

لنأخذ أهم المبادىء الليبرالية التي دافع عنها ، وهو مبدأ تعميم التعليم واعتباره أساس الديمقراطية . فبِغضِّ النظر عن قيمة المبدأ في ذاته فإنه لا يفهم فهماً حقيقياً إلا إذا تم استيعاب الظرفية التاريخية التي ظهر فيها كحق أساس للمواطن ، وارتباطه بظهور وتطور الدولة الوطنية الحديثة. لماذا لم يظهر هذا «الحق» في اليونان مثلاً ما دام طه حسين قد



اعتبر نظام اليونان أصلاً للغرب الحديث؟ ولماذا لم يظهر في العصور الوسطى المسيحية والإسلامية على السواء، واقترن ظهوره بميلاد وتطور الدولة الوطنية مع بدايات العصور الحديثة؟ . كل هذه أسئلة لا نجد لها صدى عند صاحب **مستقبل الثقافة في مصر** .

كذلك الإسلام الذي رجع إليه طه حسين فهو إسلام لا تاريخ له . فقد وضع «إسلام الأصل» مقابل «الفرق». وهو حين يقول ان افتراق الفرق قد أفسد إسلام الأصل فهو لا يكرر ما قيل دائماً فحسب، بل ينسى أن هذه الفرق نفسها تدعي كل واحدة منها أنها تمثل إسلام الأصل ـ تماماً كما يدعي أي سلفي أنه أمين له. وما دام الجميع (الفرق ومختلف السلفيات) يدعي العودة إلى الإسلام الأصيل فمعنى ذلك أن الجميع ينطلق من تأويل. وما دام كل تأويل ينطلق تصريحاً أو ضمناً من موقع ، فهو إذن تاريخي . وقد أراد طه حسين لإسلامه أن يكون اجتماعياً ، ولكنه لم يقبل ما يكوِّن الأساس لكل اجتماعية ، وهو تاريخيتها .

الفصل السادس

الحركة الاسلامية والدولة الوطنية



في الصفحات السابقة أبرزنا أن الفكر الاصلاحي العربي الإسلامي الحديث يدور في مدار ثنائية **التأخر والتقدم** . ولو أنه لا يدخل البعد التاريخي في المنظور .

كيف حصل «**انحطاط**» العالم الإسلامي؟ تُرجعه الاصلاحية الإسلامية كما أسلفنا إلى تنكر نظم الحكم الإسلامية لمبدأ «الشورى» الإسلامي ، وتحدده «تاريخياً» بـ «الانقلاب» الأموي الذي حول الخلافة «الشورية» إلى «ملكية مطلقة»، ثم بـ «الاستبداد» الذي أدخل نظامه الأتراك .

ولكن هذه الاصلاحية ترجع «الانحطاط» **أيضاً** إلى سبب ثقافي: التدهور العلمي للمسلمين .

ذلك أن مفكري الاصلاح العرب والمسلمين فهموا أن تقدم أوروبا مرجعه الأساسي علمي . وشاع عند هؤلاء أن العلوم التي بفضلها تقدم الأوروبيون عربية المصدر. وأن العرب والمسلمين دخلوا في الانحطاط حين أهملوا هذه العلوم. وهم يقصدون العلوم الطبيعية والرياضية [1] .

(1) مثلاً هذا القول للطهطاوي : « كنا أساتيذهم في سائر العلوم » أصبح متواتراً عند الكتاب اللاحقين .



«الاستبداد» والتأخر العلمي هما إذنْ سببا «الانحطاط» في تقدير الاصلاحية العربية الإسلامية. وهو ما سيُكيِّف تصورها لمشروع «النهضة»: فهذه رهينة بانهاء نظام الاستبداد واقرار الحكم بالشورى والدستور من جهة، وباصلاح نظام التعليم من جهة ثانية.

يرتبط المطلبان: اصلاح المؤسسة السياسية واصلاح التعليم.

لذا نجد أن هذا الفكر الاصلاحي سياسي وتربوي معاً. وهذا ما يفسِّر اهتمام الاصلاحيين العرب والمسلمين المحدَثين بقضية التربية والتعليم. وهكذا أسس محمد عبده «الجمعية الخيرية الإسلامية». وأنشأ العائدون من أول بعثة تعليمية إلى فرنسا مع متنوري الزيتونيين «المعهد الخلدوني»، وعملت الحركة الوطنية في المغرب على فتح «المدارس الحرة»، وكذا ما قام به ابن باديس وجمعية العلماء من نشر العربية وتجديد التعليم التقليدي، وقامت الدعوة إلى تأسيس أول جامعة عصرية في البلاد العربية، في مصر، في اطار حملة وطنية قادها سعد زغلول.

لماذا ارتبط الاصلاح إذنْ بالقضية التربوية، وبالتالي لماذا حملت الحركة الوطنية العربية وأحزابها ايديولوجيا التربية والتعليم؟.

يرجع الأمر إلى سببين: الأول إلى تصور الاصلاحيين العرب والمسلمين للأساس الذي قام عليه تقدم أوروبا في نظرهم، أي «العلم». لذا فالنهضة رهينة بنشر التعليم، أي نشر العلوم التي أتاحت التقدم الغربي، والإسلام عند السلفيين يدعو إلى إعمال العقل وتسخير العلم لـ «المصلحة». والسبب الثاني هو أن التربية طريق إلى ترشيد الأهالي ليصبحوا أهلاً للاستقلال من جهة، وللمشاركة السياسية من جهة ثانية. «التربية» بهذا المعنى مدخل للاصلاح السياسي. هي عند السلفيين تجديد لذهنية المسلم وخُلُقه، حتى يكون محصناً من الاستعمار الذي هو عندهم

فكري بالأساس، وهي عند حَمَلة الأفكار المدنية الحديثة الطريق إلى ترشيد الأهالي ليصيروا مواطنين قادرين على بناء المجتمع الديمقراطي.

إن التربية في مفهومها الحديث تقوم على التعليم العمومي، وهو الوسيلة إلى الاندماج في المجتمع والارتقاء داخله. ولذا اختلف دور التعليم في الدولة الحديثة عما كان عليه في المجتمعات التقليدية. ونستطيع أن نشير إلى أن شمولية الدولة الحديثة، واتساع المرافق العمومية قد وسَّع من حجم الفئة البيروقراطية. أي أن التعليم قد أصبح يتخذ دوراً هاماً في إتاحة الفرصة للترقية الاجتماعية داخل جهاز الدولة، بالاضافة إلى ما يُتيحُه من فُرص أخرى. وفي البلاد المستعمرة، حيث كان الأجانب يشغلون الحيز الأكبر والأساسي في جهاز الادارة، كان المطلب الإصلاحي للحركات الوطنية هو إحلال الموظفين الأهالي محل هؤلاء. ثم افسحت الاستقلالات مجالاً أوسع للنخبة المتعلمة في جهاز الدولة.

إن الشعار الذي حملته الحركة الإصلاحية والقائل بأن التعليم أساس النهضة كان يجد - على الأقل - تحقيقاً له في وضعية النخبة المتعلمة نفسها وهي ما تزال أقلية ومطلوبة يوفر التعليم لها بالفعل ترقية اجتماعية وسياسية.

ولكن الوضع سيتغير مع ازدياد أعداد المتعلمين في البلدان التي لم تحقق رغم اعلان استقلالها النمو الاقتصادي المطلوب. وسينتهي الأمر بالتعليم الذي اعتبرته النخبة الإصلاحية المفتاح لحل المشكل الوطني هو نفسه مشكلاً. فعلى العكس مما كانت عليه النخبة السياسية (المتعلمة) للجيل المطالب بالاستقلال من اعتقادٍ في أن التعليم هو الطريق للتوعية الديمقراطية، ولحل مشكلات المجتمع، فإن أجيال الاستقلال ستعرف تكاثر المتعلمين الذين لن يصادفوا نفس الامكانات وفرص الارتقاء

الاجتماعي اعتماداً على المؤهل التعليمي . فمع تضخم اعداد مطرودي المدارس، وأصحاب الشهادات التي لم تعد تجدي، ستنحل العلاقة التي أقامها رواد الإصلاح بين نشر التربية والتعليم من جهة، والإصلاح الاجتماعي والسياسي من جهة ثانية.

نستطيع أن نتتبع هذه المسألة في تطور الحركة السياسية الإسلامية ، ونختارها لسبب واضح: وهو أن أزمة التعليم قد عرفها قطاع التعليم التقليدي قبل غيره، وسيجد أصحابه أنفسهم أمام العائق الاجتماعي والسياسي قبل غيرهم من متخرجي الجامعات والمعاهد العصرية. إذا كانت الحركات السياسية ذات الاتجاه الإسلامي اليوم تستقطب أنصارها الكثيرين من الكليات والمعاهد العلمية والتقنية، فهذه ظاهرة جديدة، ولم يكن الأمر كذلك في السابق، ويكفي أن ننظر إلى حركة الأخوان المسلمين التي استجلبت أنصارها أولاً من الأزهر والمعاهد الدينية المصرية، وظلت لِسنواتٍ طويلة بعيدة عن الجامعة.

موقفان من الدولة الوطنية :

أبرز بعض الدارسين تقهقر الدعوة الإسلامية من مستوى كان مناهضاً للاستبداد والاحتلال معاً ، أي يطرح في آنٍ واحد إصلاح نظام الحكم ومطلب الاستقلال الفوري، إلى مستوى يكتفي بالدعوة إلى تطبيق اصلاحات تهيىء الأمّة بالتدريج للاستقلال . فعرف الإصلاح الإسلامي «كبوة» تقهقر بها من مستوى الأفغاني إلى محمد عبده إلى رشيد رضا [2]

(2) أنظر البحث الذي قدمه حسن حنفي إلى ندوة « الإصلاح والمجتمع المغربي في القرن التاسع عشر » ، التي نظمتها كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط ، ابريل 1983 ، بعنوان « كبوة الإصلاح » (أعمال الندوة المذكورة قيد النشر ، ضمن منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية ، جامعة محمد الخامس) .



وكذا تراجع الحركة الوطنية المغربية بالنسبة لما كانت عليه ثورة محمد بن عبد الكريم الريفية[3] .

ولكن الوضع سيتغير باحتداد الصراع الاجتماعي ـ وظهور قوى جديدة دفعت إلى تغيير محتوى المطلب الوطني . وفيما يتعلّق بما نحن بصدده هنا ، فإن اتساع أعداد الفئة المتعلمة سيقلل من فرص حركيتها الاجتماعية ، ويدفع إلى مطلب إلغاء النظام الذي لم تعد تستطيع الارتقاء داخله .

ولتوضيح ذلك سنورد مثال مصر لأنه سابق فيما يتعلق بتطور النخبة المتعلمة وتحولها عن مطلب الإصلاح السياسي القائم على الدستورية البرلمانية . وسنتابع ذلك من خلال حركة الاخوان المسلمين .

لماذا الاخوان المسلمون؟ لسببين اثنين :

الأول : أن هذه الحركة التي تأسست في أواخر العشرينات نشأت لتكون ـ موضوعياً ـ المعبِّر السياسي عن الوافدين من التعليم التقليدي ، والذي ظهرت الأزمة في داخله قبل أن يعرفها التعليم العصري . فقد استمرّ متخرجو التعليم التقليدي يجدون أول الأمر مجالاً للشغل ـ حتى مع وجود الادارة الأجنبية ـ خاصة في قطاعي التعليم والعدلية (تعليم اللغة العربية في المدارس الحكومية ، والقضاء الشرعي) . وما لبثت هذه المنافذ أن نضبت بمنافسة المتخرجين من المعاهد الحديثة والجامعة ، مما جعل أصحاب التعليم التقليدي يواجهون الأزمة قبل غيرهم .

---

(3) أنظر بحث عبد الله العروي عن عبد الكريم الخطابي في الندوة التي عقدت بباريس بمناسة الذكرى الخمسينية لاعلان الجمهورية الريفية . ونشرت أعمال الندوة تحت عنوان : « **عبدالكريم وجمهورية الريف** » (بالفرنسية) ، ما سيرو ، باريس ، 1976 .

الثاني : أن حركة الاخوان المسلمين أعلنت عن نفسها على أنها ليست حزباً سياسياً. معنى ذلك أنها اختارت طريقاً غير الذي يقتضيه منطق الحزبية القائم على العمل الدستوري البرلماني، أي طبقاً للمؤسسات السياسية للدولة الوطنية. صحيح أن شعار اللاحزبية والذي رفعه الاخوان لم يكن مطابقاً ـ كما سنرى ـ مع ممارستهم السياسية الفعلية، ولكنهم سينتهون إلى مرحلة يرفضون فيها عملياً النظام السياسي الدستوري البرلماني، والحزبي التعددي، بل نظام **الدولة الوطنية** من الأساس.

لنتتبع إذنْ تطور هذه الحركة، ولن يكون قصدنا هنا إعادة التأريخ لها، بل إبرازها يكتسي دلالة تتعلق بتطور موقفها من «الدولة الوطنية» ونظامها السياسي.

الذي يقرأ «**مذكرات**» البَنَّا [4] يجد نفسه أمام حركة تربوية إسلامية لم تطرح طوال السنوات الأولى لنشأتها مسألة العمل السياسي. فهل كان الأمر كذلك فعلاً في البداية، وأن انتقال «الاخوان» إلى العمل السياسي جاء لاحقاً بعد أن فرضته الممارسة، أم كانت هناك منذ البداية خطة واضحة في ذهن مؤسس «الجماعة» بحيث يتحاشى أن يزجَّ بجماعته الناشئة في مواجهة السلطة ومصارعة الأحزاب الأخرى قبل أن ترسخ قواعدها ويقوى أنصارها؟ من الصعب الجواب ونحن نعتمد على مذكرات كُتبت لاحقاً. إلَّا أننا يمكن أن نقدم الملاحظات التالية :

1) إنَ حركة «الاخوان» في نشأتها لا توحي بأنها مختلفة تماماً عمّا عهدناه في الإصلاحية الإسلامية الحديثة القائمة على التربية كأساس للإصلاح السياسي. لم تكن قضية نظام الحكم هي المحور، بل ظلت هذه

(4) مذكرات الدعوة والداعية ، الطبعة الأولى صدرت سنة 1947 .



الحركة ولسنوات طويلة تُذكِّر فقط بمبادىء الإسلام في الحكم والتشريع، دون أن تطرح شرط «الدولة الإسلامية»، ودون أن تكون لها خطة واضحة لاقامة هذه الدولة: «يجب أن تكون دعامة النهضة التربية، فنربي الأمة أولاً» [5] ويوضح البنّا أيضاً: «فليكنْ حجر الزاوية إصلاح خلق الأمة» [6]. فنكون أمام حركة هي مجرد استئناف لـ «النهضة السلفية» وامتدادها الوطني المصري: «على هذه القواعد بنى مصطفى كامل وفريد ومن قبلهما جمال الدين والشيخ عبده نهضة مصر. ولو سارت في طريقها هذا ولم تنحرف عنه لوصلت إلى بغيتها، أو على الأقل لتقدمت ولم تتأخر» [7].

نحن إذنْ أمام نفس تصور «النهضة» لأسلاف البنّا من دعاة السلفية المحدثة، ونفس ثنائية التأخر / التقدم التي سلّمت بها هي أيضاً. وهو كذلك يجعل قضية التربية «حجرالزاوية» في الإصلاح، ويكون أول عمل عمومي يقوم به حين أسس جماعة الاخوان المسلمين بالاسماعيلية هو إنشاء مدرسة إسلامية حاول أن يطبق فيها ما تعلّمه من مناهج التربية الحديثة حين كان طالباً بدار العلوم [8].

إلاّ أن حركة البنّا ستختلف عن كل دعوات الإصلاح الإسلامي السابقة، في أنها صارت أقرب إلى التنظيم السياسي المحْكَم، ذي المركزية الصارمة. عملياً أصبحت هذه الحركة حزباً سياسياً رغم أنها أعلنت رفض الحزبية؛ لم تقبل أبداً أن تعتبر نفسها حزباً، بل رفضت مبدأ الحزبية من الأساس.

(5) المذكرات، نشر المكتب الإسلامي، بيروت، ط 4، 1979، ص 136.

(6) المصدر المذكور، ص 138.

(7) م. م.، ص 137.

(8) م. م.، ص 29.

من أين أتى تعالي «الاخوان» عن أن يُسمّوا تنظيمهم حزباً، ورفضهم للحزبية كاطار للعمل السياسي؟.

يرجع ذلك لسببين: أولاً لعائق موضوعي قام ضد مبدأ الحزبية نفسه في البلدان التي خضعت للتدخل الأجنبي؛ ففي مثل هذه البلدان تكون القيمة الأولى لـ « توحيد الأمّة » كلها. من هنا المفارقة: فقد قامت في هذه البلدان فعلاً أحزاب بقوانينها ونظامها وأسلوب عملها، ولكنها ـ رغم ذلك ـ ظلت تعلن رفضها النظري لمنطق الحزبية وما يترتّب عليه. ففي مصر مثلاً استمر أكبر حزب فيها بين الحربين العالميتين يرفض هو أيضاً أن يعتبر نفسه حِزباً، فكان يسمى نفسه « الوفد » وليس « حزب الوفد »، ورئيسه ينعت نفسه بـ « زعيم الأمّة » وزوجته «أم المصريين»! أضفْ إلى ذلك أن الأحزاب في مثل هذه البلدان التي خضعت للضغط الأجنبي لم تتشبع داخلياً بالعوائد الديموقراطية المرتكزة على مبدأ الاقتراع السري (بدل تمرير المقررات، وانتخاب الأجهزة بالتصفيق والتزكية) وشرعية رأي الأقلية، وتداول السلطة، خاصة سلطة رئيس الحزب فالرئيس يبقى غالباً على رأس الحزب إلى أن يختفي بـ (وَفَاةٍ أو بانقلاب). كما أن الأحزاب لا تقبل بحق الاختلاف والعمل الديموقراطي فيما بينها، وكل واحد منها يسعى إلى أن يكون الحزب الأوحد ـ رغم المفارقة في هذا التعبير. وحين يصل حزب منها إلى الحكم سرعان ما يعمل على الغاء الأحزاب الأخرى [9].

هذا المنطق الرافض لمبدأ الحزبية ينطبق على «الاخوان» وعلى غيرهم

(9) اسماعيل صبري عبدالله: « **الديمقراطية داخل الأحزاب الوطنية وفيما بينها** »، بحث شارك به في ندوة « أزمة الديمقراطية في الوطن العربي » التي نظمها بقبرص « مركز دراسات الوحدة العربية » في ديسمبر 1983.



من الأحزاب الأخرى.

السبب الثاني لرفض الاخوان للحزبية، يختصون به باعتبار منطلقهم الإسلامي، ويرجع إلى التبسيط التالي: ما دامت الجماعة الإسلامية تكوِّن أمَّة واحدة ولا يمكن إلاَّ أن تكون كذلك، فإن قيام نظام الأحزاب داخلها يعني قبول التفرقة، أي مناهضة مبدأ وحدة الأمة. وقديماً رفضت كل فرقة كلامية (والتي كانت في الغالب تمثل أيضاً اتجاهاً سياسياً) سواها من الفرق الأخرى بدعوى وحدة الأمَّة؛ وكانت كل فرقة تدّعي أنها وحدها «الفرقة الناجية» كما نصَّ على ذلك الحديث المتداول في كتب «الفِرَق». وموقف جماعة الأخوان المسلمين ما هو سوى تعبير آخر عن نفس الموقف، فكما ادّعت كل فرقة من الفِرَق القديمة أنها هي «الأمَّة» و«الجماعة» و«السنّة»، ادَّعوا هم أيضاً أنهم وحدهم «الأمَّة»؛ وكما طمحت كل من الفِرق القديمة إلى إبطال ما عداها فقد رفع «الاخوان» شعار إلغاء الأحزاب وتجميع الأمّة في «حزب» واحد، أي حزب «الاخوان». ولا مناص من أن تُحَلَّ هذه الأحزاب جميعاً وتُجْمَعَ قوى الأمّة في «حزب» واحد. وهو شعار ستنفذه ثورة «الضباط الأحرار» بإلغائهم الأحزاب (وإنْ استثنوا لفترة جماعة الاخوان) وفرضهم «هيئة التحرير» كحزب وحيد.

طوال السنوات الأولى لهذه الجماعة حَرِصَ مرشدها العام على أن ينفي عنها الصبغة السياسية. وحسب ما نشره في «مذكراته» يؤكد أن تلك كانت خطةً محسوبة ريثما تتقوّى الجماعة لتنطلق من الدعوة التربوية الدينية إلى المرحلة التالية التي سماها تارة بـ «التنفيذ» وتارة بـ «الجهاد»: إلى الآن أيها الاخوان لم تخاصموا حزباً ولا هيئة، كما أنكم لم تنضموا إليهم (. . .) أمّا اليوم ستخاصمون هؤلاء في الحكم وخارجه خصومة شديدة لديدة إنْ لم يستجيبوا إليكم (. . .) أدعوكم إلى الجهاد العملي بعد الدعوة

القولية»[10] .

فما هو هذا «الجهاد» الذي قرر البنّا أن أوَانَه قد آن؟ هل هو اقرار «الدولة الإسلامية» بالعنف، أم أنها محاولة «احتواء» جناح بدأ يظهر داخل «الاخوان» ويستعجل «الجهاد»؟ ظل البنّا يُظهِر لاتباعه أنه وحدَه العليمُ بميقات الخروج إلى الجهاد: «وَمَنْ صبر معي حتى تنمو البذرة وتنبت الشجرة وتصلح الثمرة ويحين القطاف فأجره على الله (. . .) إمّا النصر والسيادة، وإمّا الشهادة والسعادة»[11] .

ويظهر أن جناحاً من الاخوان لم يكن يطيق انتظار هذا «الجهاد» الذي لا يعلم فحواه وموعده سوى «المرشد» فانشق وسمّى نفسه «شباب سيدنا محمد» .

* * *

يبقى أن «الأخوان» رغم رفعهم شعار اللاحزبية، خاضوا عملياً في السياسة الحزبية المصرية وسلكوا مسلكاً حزبياً. فقد دخلوا في منافسة طويلة ضد أهم حزب في مصر آنذاك (الوفد) لسبب ظاهر، وهو أن توسع جماعتهم كان غالباً على حساب هذا الحزب وداخل قطاعاته التقليدية (الريف، الموظفين، الطلاب). ودخلوا في تحالفات ضد هذا الحزب مع ما كان يُسمى في مصر بـ «أحزاب الأقلية».

لكن الذي يهمنا هو أن ارتباط «الاخوان» بالسياسة المصرية دفعهم إلى إنشاء تنظيم سري مسلح سموه «النظام الخاص» وسماه خصومهم

---

(10) مقال كتبه في مجلة «النذير» (مايو 1938) ، أنظر المذكرات ، ص 142 .

(11) من كلمته في المؤتمر الخامس للاخوان المسلمين (1939) ، رسائل الامام الشهيد ، دار القلم ، بيروت د. ت. ص 265 .

«الجهاز السري».

ماذا كانت طبيعة هذا التنظيم السري المسلح؟ وماذا كانت الغاية منه؟ هل كان تأسيسه يعني انتقال «الجماعة» من مرحلة الدعوة إلى مرحلة العمل على الاطاحة بالنظام واقامة «الدولة الإسلامية»؟ أم أن تأسيسه دفع إليه احتداد الصراع بين «الاخوان» وخصومهم؟ من الصعب معرفة طبيعة هذا التنظيم المسلح السري وغايته، لارتباطه بشخص البنّا.

يبقى أن حزباً سياسياً في بلاد عربية قد كون تنظيماً سرياً مسلحاً. ولكنه لم يستولِ به على الحكم، بل إن الذي استولى على السلطة هو الجيش.

إن هذا هو الذي يفسِّر لماذا كان الاخوان المسلمون هم المنافس الحقيقي لثورة «الضباط الأحرار» من دون سائر الأحزاب الأخرى، بما في ذلك أكبرها وهو حزب الوفد. فبعد سنتين من المجاملة والحذر المتبادل بين «الاخوان» و«الضُباط»، وبعد أن استثنى هؤلاء جماعةَ الاخوان من القانون الذي وضعوه لحل الأحزاب، وقع الصدام، وكان لا بدّ وأن يقع.. ذلك لأن كلاً من نظام الضباط وجماعة الاخوان نافس الآخر على نفس الأرضية: وحدانية السلطة، ووحدانية التنظيم السياسي، والتعويل على نخبة مسلحة لجعْلها طليعة سياسية.

وقع الصدام عنيفاً بينهما في سنة 1954، ثم في سنة 1965. ومع هذا الصدام الثاني تطور موقف الاخوان تطوراً جذرياً في قضية نظام الدولة. فطُرِحت داخل الجماعة حتْمية إقامة «الدولة الإسلامية»، أي تلك التي تقوم على الشريعة وحدها مصدراً للسلطة.

في الصدام الثاني بين جماعة الاخوان ودولة الثورة، ستتبلور قطيعة داخل الجماعة مع ما سارت عليه الإصلاحية الإسلامية منذ القرن الماضي

وهي تدير فكرها وعملها السياسي حول قضية «الشورى» التي هي ترجمة أخرى للمسألة الدستورية .

في هذا الانعراج الثاني سيحصل الرجوع إلى إسلام مطلق ، يَعتبر ما عداه «جاهلية»، ولا يسعى إلى أن يُتَأَوَّل بغيره. انتهت ترجمة الإسلام بغيره إبتداء من ترجمة «الشورى» بـ «الديموقراطية».

* * *

وهنا نطرح السؤال : هل كانت هذه القطيعة مع الإصلاحية الاسلامية الدستورية مجرد موقف تبنته فصيلة أفرزتها جماعة «الاخوان المسلمين»، كما تفرز أيةُ حركة سياسية فصائلَ منها متطرفة، أم أنه موقف من صلب «الجماعة»، ابتداء من البنّا نفسه ، وكان لا بدّ وأن تنتهي إليه؟ .

نحن لا نعرف بالضبط ماذا كان ينوي البنا وهو يعلن أن مرحلة المواجهة قد آن أوانها ، ولا فحوى هذا «الجهاد» الذي لوَّح به، ولا القصد الحقيقي من بنائه لجهازه السري المسلح.

يبقى موقفه الفكري كما أفصحت عنه كتاباته .

وهنا نستطيع أن نقطع بأن البنا لم يبتعد عن الإصلاحية الإسلامية الحديثة وموقفها من المسألة الدستورية .

لقد بينا أن هذه الإصلاحية الإسلامية قد اختلفت عن الإصلاح الإسلامي التقليدي في كون هذا الأخير اعتبر دائماً أن الدافع إلى الإصلاح انقطاعٌ بين إسلامين ، معياري واجتماعي ، فهو لم يُفكر بتأخر تاريخي أو اجتماعي، إذ أن الجيل الإسلامي الأول بلغ عنده قمة التقدم. أمّا الإصلاحية الإسلامية المحدثة فهي أيضاً تفكر كذلك ، إلاَّ أنها أصبحت

تلتفت، ولو بتبريرات مختلفة، إلى ما عند الأوروبيين من نظم وعلوم وأفكار تقيسها على أصول إسلامية، ويكون في ذلك مناط الإصلاح. وهي أيضاً سلّمت بأن التقدم الأوروبي مرجعه الجوهري نظام الحكم. فاتجهت هي أيضاً اتجاهاً دستورياً.

وهذا ما يعترف به واحد من كبار دعاة الإصلاح الإسلامي الحديث: رشيد رضا، حين يقول: «فأعظم فائدة استفادها أهل الشرق من الأوروبيين معرفة ما يجب أن تكون عليه الحكومة، واصطباغ نفوسهم بها حتى اندفعوا إلى استبدال الحكم المقيد بالشورى والشريعة بالحكم المطلق الموكول إلى إرادة الأفراد...

«لا تقلْ أيها المسلم إن هذا الحكم [المقيد بالشورى] أصل من أصول الدين ونحن قد استفدناه من الكتاب المُبين ومن سيرة الخلفاء الراشدين، لا من معاشرة الأوروبيين والوقوف على حال الغربيين، فإنه لولا اعتبار بحال هؤلاء الناس لما فكرت أنت وأمثالك أن هذا من الإسلام». وحسب «رِضَا» فما كان للأفغاني وعبْده أن يديرا دعوتهما الإصلاحية على الشورى والدستور لو لم يكونا «قد استفادا من الاعتبار بحال أوروبا» [12].

إذا كان التسليم بالتأخر، وإرجاعه إلى «الاستبداد»، قد أدى إلى إصلاحية دستورية شملت الفكر الإصلاحي الإسلامي الحديث (باستثناء حركات الإصلاح التي ظهرت خارج المناطق الحضرية) فإننا نجد البنّا يسير في خط هذه الإصلاحية الإسلامية الدستورية.

فهو يقطع بأن «نظام الحكم الدستوري هو أقرب نظم الحكم

(12) أورده وجيه كوثراني: **مختارات سياسية من مجلة «المنار»**، دار الطليعة، بيروت 1980، ص 97.



القائمة في العالم كله إلى الإسلام»[13] . هو إذنْ يسعى إلى نفس «التوفيق» الذي دشّنته الإصلاحية الإسلامية الحديثة بين الدستورية وما اعتبرته أصول الإسلام في الحكم، فعنده أن «مبادىء الحكم الدستوري التي تتلخص في المحافظة على الحرية الشخصية (. . .) وعلى الشورى، واستمداد السلطة من الأمّة، وعلى مسؤولية الحكام أمام الشعب (. . .) وبين حدود كل سلطة من السلطات، هذه الأصول كلها (. . .) تنطبق كل الانطباق على تعاليم الإسلام ونظمه وقواعده في شكل الحكم »[14] وسنرى كيف سينشأ بعد البنّا اتجاه داخل جماعة الاخوان المسلمين يختلف موقفه تماماً عن البنا الذي يقيس الإسلام السياسي على غيره ويجعل أصوله في الحكم موافقة تجعل «الأمَّة مصدر السلطة»، و«بيان حدود كل سلطة» (أي فصل السلطات). وهو النقيض تماماً لـ «الحاكمية » التي سيقول بها سيد قطب .

تتأكد إصلاحية البنّا الدستورية في موقفه من الدستور المصري المعروف لعهده . هو يقبل بهذا الدستور ، ويطالب فقط أن يُراجَع حتى يتوافق مع نصه على أن «دين الدولة هو الإسلام» يطالب فقط اشراك «الجماعة» مع الحقوقيين المختصين لمراجعة نصوصه بتكوين «لجنة دستورية من أعضاء الجماعة لموازنة المختصين لدراسة نصوص الدستور المصري والموازنة بينها وبين القواعد الأساسية في نظام الحكم الإسلامي »[15] .

فرقٌ بين القول بأن مبادىء النظام الدستوري على الطريقة الليبرالية توافق أصول الإسلام في الحكم ، ويبقى فقط القيام بفحص تفصيلي في

---

(13) « رسالة المؤتمر الخامس » ، **الرسائل** ، ص 275 .
(14) **نفس المصدر** ، ص 275 .
(15) **المذكرات** ، ص 241 .

هـذا النص أو ذاك من نصوص الـدسـتـور، أو في هـذه المادة أو تلك من القانون الجبائي أو غيره لتحقيق ما إذا كان يوافق الشريعة الإسلامية ، مع اجتهـاد في اعطاء «مقـاصد» جـديدة لهـذه الشـريعـة (وهـذا مـوقف البنّـا وأسـلافه من دَعـاة الإصلاح الإسـلامي الحـديث)، وبـين الاعتقـاد بـأن الإسـلام لا ينبغي أن يُقاس عـلى غيره ولا أن «يجـدد» به، وأن نـظامه في الحكم لا يستقيم مطلقاً مـع النظام الـدستوري الـذي يعتبر الأمّـة مصدر السلطة في التشريع والحكم، وهو ما سيذهب إليه سيد قطب والذين قالوا بفكرة الحاكمية .

رفض مفهوم «السيادة» في الدولة الوطنية :

إن «الحاكمية» منعرج آخر في الفكر السياسي الإسـلامي الحديث ، اختلفت به اختلافاً جذرياً عن منطق الإصلاحية الإسلامية الدستورية التي سار عليها دعاتها منذ القَرْن الماضي . وقد تبلورت داخل جماعـة «الاخوان المسلمين» لتتخذ اتجاهاً يخالف فكر البنّا وسيرته السياسية، وكان ذلـك إثر الصدام العنيف الثاني بين «الاخوان» وبين النظام الناصري في الستينات .

يقف بعض البـاحثين عنـد سيد قـطب كمنـطلق لاتجاه راديكـالي داخـل جماعـة «الاخـوان المسلمـين»، اعتنق عقيـدة عن إسـلام سيـاسي يرفض كل علاقة مع الفكر السياسي الحديث وأسـاسه القـائم على اعتبـار «الأمّة» أو «الشعب» مصدر السيادة في التشريع والحكم. وعلى هـذا تدور عقيدته في «الحاكمية».

قيـل إنـه أخـذ فكـرة «الحـاكميـة» هـذه عن مؤسس « الجمـاعـة الإسلامية» الباكستانيـة (1947) أبي الأعلى المودودي . وإذا كان صحيحـاً أن هذا الأخير قد سبق قطب الى تحـديد مفهـوم «الحاكميـة» هذا، وجعْلِه أساساً لعقيدة سياسية فإن سياق الدعوة إليها يختلف عند كل من المفكرين

الباكستاني والمصري، وهو ما سنبينه فيما بعد.

« الحاكمية » والإسلام الهندي :

فما هي هذه «الحاكمية » أولاً؟

تقوم على مفهومين إسلاميين : «الاستخلاف» و«الوحدانية». فمفهوم «الاستخلاف» يجعل الانسان موكلاً لله في الأرض، يسعى لـ «عمارتها » وينبغي أن يمتنع عن «الفساد» فيها. وهذا معنى «الصلاح» بوجه عام. فالانسان بهذا المعنى ليس مالكاً حقيقياً، ولا مشرِّعاً أصلياً، ولا حاكماً لذاته. كل هذه ترجع إلى الله، بيّنها في شريعته وعلى الناس أن يتصرّفوا مفوضين من الله وفقاً لما نصت عليه هذه الشريعة نصاً صريحاً.

أمّا مفهوم «الوحدانية» فهو ليس عند أصحاب «الحاكمية» مجرد مبحث في علم التوحيد، بل هو الأساس الذي تقوم (أو ينبغي أن تقوم) عليه الدولة الاسلامية: «ان الأساس الذي يقوم عليه بناؤ ها [الدولة الإسلامية] هو تصور مفهوم حاكمية الله الواحد الأحد، وأن نظريتها الأساسية أن الأرض كلها لله، وهو ربها والمتصرِّف في شؤ ونها. فالأمر والحكم والتشريع كلها مختصة بالله وحده، وليس لفرد أو أسرة أو طبقة أو شعب ولا للنوع البشري كافة شيء في سلطة الأمر [أي الحكم] والتشريع. فلا مجال في حظيرة الإسلام ودائرة نفوذه إلاّ لدولة يقوم فيها المرء بوظيفته خليفة الله» [16].

---

(16) المودودي : « منهاج الانقلاب الإسلامي » (محاضرة ألقاها سنة 1940) عربها عن الأردية مسعود الندوي، أثبتت ضمن مقالات له في كتاب بعنوان : **نظرية الإسلام وهديه في السياسة والقانون والدستور**، مؤسسة الرسالة، 1980، ص 77 — 78.



«التوحيد» إذنْ يُنقَل من مجال علم الكلام ليدخل المجال السياسي، ويُعتَرض به على مبدأ السيادة التي جعل الفكر السياسي الحديث مصدراً لها «الأمّة» أو «المواطنين»، ويردّها إلى الله: «وهذا هو الأساس الذي ارتكزت عليه دعامة النظرية السياسية في الإسلام: أن تُنزَع جميع سلطات الأمر والتشريع من أيدي البشر، منفردين ومجتمعين، ولا يؤذَن لأحدٍ منهم أن يَنفُذ أمره في بشر مثله فيطيعوه، أو ليسُنَّ قانوناً لهم فينقادون له ويتبعوه، فإن ذلك أمر مختص بالله وحده»[17].

إن هذا الكلام الذي يبدو عادياً مكروراً لكثرة ما ألف مثلَه القارئ الناشئ وسط ثقافة إسلامية يشكّل مع ذلك تحولاً جذرياً في الفكر السياسي الإسلامي الحديث.

فالحاكمية تقطع مع الإصلاحية الإسلامية التي قامت على الدعوة الدستورية، واجتهدت في أن توجِد الصلة بين فلسفة ونظام «الدولة الوطنية»، وبين أفكار إسلامية معينة. ان الفلسفة السياسية الحديثة القائمة على أن الأمّة مصدر السيادة، وعلى فصل السلطات، وغير ذلك من الأسس التي حرص مفكرو الإصلاح الإسلامي أمثال خير الدين والأفغاني وأبو الكلام أزاد على أن يردوها إلى الإسلام أو يردوا الإسلام إليها، يعتبرها المودودي على النقيض تماماً مع حاكميته.

وجوهر الاختلاف يعود أساساً إلى مفهوم «السيادة»، ما مصدرها؟ هو الأمّة أو «الشعب» حسب نظم السياسة الحديثة، وهو ما يراه المودودي

(17) المودودي: «نظرية الإسلام السياسية» (محاضرة ألقاها بلاهور، 1939) نقلها إلى العربية جليل حسن الاصلاحي، **الكتاب المذكور**، ص 31. وانظر أيضاً كتابه: **المصطلحات الأربعة**، (ألفه سنة 1941) ترجمة محمد كامل سساق، دار القلم، ط 8، ص 31 — 93.



مناقضاً لمفهوم السيادة الإسلامي التي يردها إلى الله (ولو أننا لا نجد أمامنا في نهاية الأمر سوى المودودي نفسه يقطع بأنه العليم بحقيقة هذه «السيادة الإلهية» ونظام الحكم «الإسلامي» الذي يتأسس عليها).

يقول المودودي : «إن المسلمين الذين تثقفوا (. . .) بالثقافة الغربية(. . .) وإنْ كانوا يلهجون بذكر الدولة الإسلامية، مضطرون بطبيعتهم وثقافتهم أن لا يهتدوا إلاَّ إلى الدولة الوطنية » [18] .

ملاحظة المودودي صائبة. فالواقع أن دعاة الإصلاح الإسلامي الدستوري يفكرون بمفاهيم الدولة مجرِّدينها من فلسفتها المتكاملة. وهمهم الشاغل هو إيجاد المرادف الإسلامي.

وحتى مفكر مثل علال الفاسي (وإنْ لم يكن من هؤلاء «الذين تثقفوا بالثقافة الغربية» ممَنْ عناهم المودودي) جرى وراء محاولة التوفيق بين مفهوم «السيادة» الإسلامي ومفهوم «السيادة» حسب نظرية «الدولة الوطنية». فهو يضع أن «الحكم لله»، ولكنه لا يقف هنا كأصحاب «الحاكمية»، بل يتحدث عن سلطة الأمّة التي «تتولّى تعيين أهل الحل والعقد منها، بالطريقة التي تقتضيها التطورات الاجتماعية والاقتصادية (. . .). وبناءً على هذا يكون سَنَدُ الحكم في الدولة الإسلامية إرادة الشعب المسلم، وسند الأمّة في الحصول على هذه السلطة هو الدستور المكتوب الذي هو القرآن» [19] . هو هنا يستعمل مثل هذه المصطلحات: «سيادة الأمّة» ، «ارادة الشعب»، والتي تحيل إلى مفهوم «السيادة» حسب نظرية «الدولة الوطنية» ، ولكنه يُلْبسها رداء إسلامياً عن طريق التأويل

---

(18) « مناهج الانقلاب الإسلامي » ، الكتاب المذكور ، ص 74 .

(19) علال الفاسي : **مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها** ، الطبعة الثانية مطبعة الرسالة ، الرباط 1979 الطبعة الأولى 1963 ، ص 215.



ورسم الحدود، فـ «سلطة الأمّة مقيدة بالتوافق مع أصول الشريعة، وهذا هو الفرق الأساسي بين نظرية الإسلام وبين غيرها من النظريات»[20].
ونفس المنهج يتبعه وهو يفكر بمصطلحات ترجع أصلاً إلى روسو: «الدولة المسلمة وغيرها [؟] ممَنْ يقبلون الميثاق القرآني يَحُدّون من سيادتهم بقبول الميثاق الذي واثقهم الله به ، وتبقى لهم بعد ذلك سلطة وافية بالحاجة ، هي سلطة الاجتهاد والشورى والاجماع ، ومبايعة أهل الحل والعقد»[21] .

المفكر الباكستاني هو أيضاً يتحدث عن « الاجتهاد » الممكن لـ «أهل الحل والعقد » ، لوضع قوانين فيما لم يرد فيه نص ديني صريح، وفي اطار «المبادىء الدينية العامة »[22] . لكن « حاكميته » تقتضي عدم اللجوء ولو بالتأويل إلى الأسس النظرية للدولة الوطنية .

لماذا؟ وما هو المبرر الحقيقي لقول المودودي بـ «الحاكمية»؟.

نجد الجواب في الأساس الذي قامت عليه الدعوة إلى دولة خاصة بمسلمي الهند، والتي انتهت إلى قيام الدولة الباكستانية. ماذا كان مبرر الدعوة لقيام هذه الدولة ككيان سياسي يستقلّ به مسلمو الهند عن غيرهم من سكان هذه البلاد، والهندوك بوجه خاص؟ إنه الإسلام مُعتبَراً كهوية جماعية لمسلمي الهند يتميزون بها عن غيرهم. وإذا كان بعض مفكري الهند قد أجازوا للمسلمين أن يعيشوا تحت حكم دولة غير إسلامية، ما دامت «صالحة، أي تلتقي مع المقصد العام للشريعة الإسلامية الذي هو

---

(20) م. م. ، ص 216 .

(21) م. م. ، ص 217 .

(22) « تدوين الدستور الإسلامي » ، محاضرة ألقاها المودودي أمام جمعية المحامين بالمغرب سنة 1952 ، عربها محمد عاصم الحداد ، **الكتاب المذكور** ، ص 264 .

«الصلاح»، فإن المودودي لا يجيز ذلك، بدعوى أن الإسلام دين ونظام سياسي، أي أن الإسلام نفسه لا يكون ممكناً إلاَّ بدولة إسلامية.

الإسلام إذنْ باعتباره هوية يتميز بها مسلمو الهند هو المبرر الأصلي للدعوة إلى تميزهم عن الهندوك، واقامة دولتهم المستقلة. واكتسب الإسلام عندهم معنى شاملاً باعتباره عقيدة وطريقة في الحياة ونظاماً سياسياً. وهذا ما يقصده المودودي ـ وهو ما قاله أيضاً كل الذين دعوا إلى قيام دولة مستقلة للمسلمين بالهند ـ حين يؤكد أن الشريعة الإسلامية «شاملة لجميع حياتنا» ويعدد هذا الشمول في «الأكل والجلوس والعائلة والقضايا المالية وحقوق المواطنة والعلاقات بين الأمم»[23]. فيجعل الإسلام بهذا المعنى مرادفاً للهوية الثقافية والقومية، أي أساساً مشروعاً لاقامة كيان سياسي مستقل: «فإننا ما زلنا في هذه القارة نجاهد منذ سنة 1937 [السنة التي أظهر فيها الانجليز استعدادهم لمنح الاستقلال السياسي للهند] باعتبار أن لدينا مدنية مستقلة، ونظرية في الحياة، ونظاماً لجميع شؤونها لا يكاد يتفق بحال مع ثقافة الهندوك»[24].

من هنا نفهم لماذا قال المودودي بـ«الحاكمية». فهي تقتضي أن تلتزم دولة المسلمين بالشريعة وحدها. ودولة كالباكستان عليها هي بالذات أن تلتزم بذلك، لأن الإسلام كان هو المبرر الأصلي لقيامها ـ وإلاَّ كان الاختيار الآخر هو دولة علمانية يتعايش فيها المسلمون وغيرهم، وهو أمر غير ممكن عند دعاة إنشاء دولة إسلامية مستقلة لمسلمي الهند.

«حاكمية» المودودي تجد تفسيرها إذنْ في الدعوة إلى قيام دولة

---

(23) «القانون الإسلامي وطرق تنفيذه» محاضرة ألقاها بلاهور (1948): ترجمها محمد عاصم الحداد، الكتاب السابق، ص 158.

(24) نفس المحاضرة، الكتاب المذكور، ص 141.



إسلامية مستقلة ببلاد الهند، ثم هي الـزامٌ لهذه الـدولة ـ بعـد أن قامت ـ بـالشرط الـذي قامت عـلى أسـاسـه ، أي الالتـزام الشـامـل بـالشـريعـة الإسلامية، وإلّا انتفى مبرر إنشائها. فتكون «الحاكمية» بهذا المعنى تذكيراً مستمراً بشرط النشأة، وبضرورة ضمان «الهوية» لرعاياها المسلمين .

الإسلام الهندي الدستوري :

هـذا، ولم يكن كل مفكـري الهند المسلمـين الذين دعـوا إلى إقامـة كيان إسلامي مستقل ذهبوا إلى هـذا القول بـالحاكميـة. بل إن الإصـلاح الإسلامي الدستوري كان هـو الغالب. فحـين احتلَّ الانجليز الهند كـان ذلك على أنقاض مملكة إسلامية بها هي المملكة المغولية ، مع انكسار آخـر مقاومة للمسلمـين (1857) هاجـر كثير من المسلمـين وعلمائهم إلى تـركيا والحجاز خاصة، بينما أقام آخرون مسلِمـين بما حصـل، مستخرجـين عبرة مؤدّاهـا أن لا جدوى من مـواجهة حـاليـة لـلأجنبي الغـالـب، وأن الأمـر يقتضي إصلاحاً تربوياً يقوم على تجديـد العقيدة والعلم الإسـلاميين بفتـح باب الاجتهاد، وإعـادة تأويـل القرآن عـلى ضوء معـارف العصر، وطلب العلوم الحديثة. أي نفس اتجاه الإصلاح القـائم على التـربية والتعليم كـما وجد في البلاد الإسلامية الأخرى. وكان من ثمرة هذا الاتجـاه الإصلاحي التربوي إنشاء مـدرسة «عليكـره » التي لعبت دوراً هـاماً في تكـوين نخبة إسلامية إصلاحية معتدلة . ونحن نجد عند مسلمي الهند نفس الانشغال بالقضايا الكبرى التي شغلت العالم الإسلامي : مصير الخلافة العثمانيـة ، حركة تركيا الفتاة ، حرب روسيا واليابان والصدى الواسع الـذي خلّفه في البلاد الإسلامية الانتصار اليـاباني (1905) ، استنكـار إحتلال الايـطاليين لطرابلس واشتراك مسلمـين من الهند في حـركة التـطوع الإسلاميـة لنصرة مسلمي طـرابلس . . . ويمكن أن نضرب مثـلاً بموقف واحـد من مفكري



الهند المسلمين المعتدلين، وهو أبو الكلام أزاد (1888 — 1958). فقد اتصل بحركة الإصلاح الدستورية الايرانية، وانتصر لإصلاحات مدحت باشا بتركيا وأنشأ جمعية سماها «جمعية الخلافة» بعد هزيمة تركيا في الحرب العالمية الأولى. وهو يختلف عن المودودي في مسألتين أساسيتين: مسألة «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»، أو الرقابة على السلطة باسم الشريعة، وقد رأى أن تكون بالعمل السياسي السلمي، ومسألة «السياسة الشرعية» التي وسع مفهومها لتشمل النظم العلمانية التي عدها شرعية ما دامت توافق نفس مقاصد الإسلام العامة. وعليه فلا حرج على المسلم في ظل نظام من هذه الأنظمة. وفي هاتين المسألتين يقف أبو الكلام والمودودي على طرفي نقيض.

وهناك مفكر آخر من مسلمي الهند ممن عملوا على اقامة دولة خاصة بالمسلمين بها لم يقل بالزام هذه الدولة بـ «الحاكمية»، وهو محمد إقبال.

فمؤلف **إعادة بناء الفكر الديني في الإسلام** (جمع فيه محاضرات ألقاها سنة 1928) كان من أقوى الدعاة إلى «تكوين حكومة مركزية مستقلة» إذا أراد «مسلمو الهند أن يحفظوا مآثر تاريخهم ويشيدوا معالم مدنيتهم»[25]. ألا يمكنهم ذلك في إطار «دولة وطنية» تنتظمهم مع غيرهم من سكان الهند؟ كلا! يجيب اقبال، وهو بذلك يرد على دعوى كانت منتشرة قوامها أن نمط «الدولة الوطنية» هو الاطار السياسي اللائق بالبلاد المتعددة الأديان، وكانت مصر هي المثال الذي يقدم للهنود، حيث تآلف فيها المسلمون والاقباط في حركة وطنية واحدة، وحيث اتفقوا على دستور

(25) ورد في: **فلسفة إقبال**، محمد الأعظمي والصاوي شعلان، دار الفكر، ط 2، ص 35.



رضيٍ عنه الجميع، وهو دستور 1923 . .[26] . أما اقبال فيرى أن المقارنة هنا غير ممكنة، فعنده أن هناك فرقاً جوهرياً في نظر المسلم بين أقباط مصر وهندوك الهند الذين لا يُعتبرون من «أهل الكتاب»[27] .

ما أساس التشريع في الدولة الإسلامية؟ يركز إقبال على أصل من أصول التشريع الإسلامية، وهو الاجماع ، ويعطيه وظيفة سياسية، أي ينقله من مجال الفقه بمعناه المحدود إلى مجال التشريع السياسي . و«الاجماع» عند الفقهاء الذين عدوه أصلاً تشريعياً ــ وهم الأغلب ــ يقصدون به إجماع الفقهاء في عصر معين . أما إقبال فيجعله إجماع الأمة بواسطة ممثليها وأهل الاَختصاص في أمورها، على أن يتحول هذا «الاجماع» إلى نظام مضبوط بدل أن يظل مبدأ عاماً، وأن «تنقل سلطة الاجتهاد من أفراد يمثلون مذاهب فقهية إلى جميعة تشريعية إسلامية »[28] .

هذه الوظيفة الجديدة لـ «الاجماع» هل تؤدي إلى أن تصبح ارادة المواطنين المسلمين نفسها هي مصدر التشريع والتقرير؟ موقف إقبال ليس واضحاً تماماً . فهو من جهة اعتبر «الاجماع» «أهم فكرة تشريعية في الإسلام»[29] فهل معنى ذلك أن «الاجماع» عنده هو المبدأ التشريعي الأول؟ ولكنه من جهة ثانية يورد «الاجماع» في الدرجة الثالثة من الترتيب بعد «القرآن والسنّة»، أي يظل محكوماً بهذين الأخيرين، فيكون «الاجماع»

---

(26) مثلاً أحمد أزاد المفكر الهندي ، حضر جنازة سعد زغلول وكتب عنها منوّهاً بالتفاف المصريين، مسلمين وأقباط وراء زعيم الحركة الوطنية المصرية . م.م. ص 38 — 39 .

(27) م . م . ص 38— 39 .

(28) M. IQBAL : **The Reconstruction of Religious Thought in Islam, Lahor, 1951, p. 174.**

(29) Ibid. p. 173.

هنا ـ حسب اصطلاح الفقهاء ـ «اجماع توقيف» وليس «اجماع توفيق»، أي لا يكفي أن يتفق الناس ـ المسلمون ـ على شيء ليكتسب الشرعية، بل لا بد وأن يكون اتفاقهم موافقاً لنص القرآن والسنّة . وطبعاً يرجع الفرق بين فقهاء ومفكري الإسلام في مدى قبول كل منهم لمبدأ تأويل « النص » ، وحدود ما يقوم به من تأويل .

المشكلة الأساسية التي حاول اقبال أن يجد لها حلاً هي التوفيق بين الشرعية العلمية والشرعية الدينية . للعلم الحديث شرعيته من حيث أنه مصدر للحقيقة، ومن حيث أنه أساس التقدم الغربي (وهنا يتفق اقبال مع عامة مفكري الإسلام الذين أرجعوا التقدم الأوروبي إلى النهضة العلمية) . لم يعد إذن ممكناً للفكر الإسلامي الحديث أن يكتفي بمأثوره التقليدي ولا يدخل في حوار مع المعرفة العلمية. لا بد إذن للذهن الإسلامي من أن يتجدد، باستيعاب المعرفة العلمية، وهذا هدف مشروع اقبال من «إعادة بناء الفكر الديني في الإسلام». وكما اعتبر الفيلسوف الألماني كانط ـ والذي كثيراً ما استشهد به اقبال ـ أن الفلاسفة لم يعد بامكانهم أن يتفلسفوا دون ارتكاز على المعطى العلمي، فكذلك الفكر الإسلامي لا بد له وأن يستند على المعرفة العلمية .

وهذا ما يتضح من نصيب الاستشهادات غير الإسلامية التي يلجأ إليها إقبال . فهو كثيرُ الاستشهاد بالفيزياء الحديثة، (وما عرفته من تحولات جذرية في مستهل هذا القرن أغْرَت بتأويلات مثالية)، وبسيكلوجية فرويد، والفلسفة الألمانية، إلى جانب التراث الفكري الهندي. دلالة هذا هي أن الإسلام عليه باستمرار أن يغتني بما يستجد من معارف، خاصة المعرفة العلمية الحديثة التي لا بد منها لتجديد الفكر الديني الإسلامي. وما أبعد هذا الموقف عما ذهب إليه صاحب «الحاكمية» من كون الإسلام مكتفياً بذاته .



ويتضح الفرق أكثر بين المفكرين الهنديَيْن المسلميْن من الدور الذي يعطيه اقبال للاجماع، فهو حق للأمة بواسطة ممثليها تبتدع به ما تقره من تشريعات وما تنتهجه من سياسات. أما المودودي فيحصر «الاجماع» في مفهومه التقليدي لا يتعداه، ذلك أن التشريع عنده حق لله وحده قد تحدد تحدداً نهائياً بنصوص ثابتة، وإلا كانت «الحاكمية»، (أي السيادة، أي التشريع والحكم) لغير الله.

* * *

ربما اعتبر المودودي نفسه أكثر انسجاماً مع منطق الدعوة إلى استقلال مسلمي الهند بدولتهم. أو لم تقم دولة الباكستان نفسها على أساس من الخصوصية الإسلامية؟ إذن فلا معنى لدولتهم إلا إذا قامت على شريعة إسلامية لا تختلط بغيرها، وإلا طعنت في مبرر قيامها نفسه.

ومهما كان المسار الذي ستعرفه هذه الدولة الباكستانية، فسوف يوجد دائماً من يذكر بالدافع الأصلي لنشأتها، ويقيم دعواه السياسية على هذا التذكير، والذي مؤداه أن على هذه الدولة أن تلتزم بالشرع الإسلامي وحده.

* * *

ولكن... إذا اعتبرنا أن «الحاكمية» دعوة تنسجم مع منطق نشأة الدولة الباكستانية نفسها، فكيف نفسر أن هذه الدعوة وُجدت خارج الباكستان أيضاً، قال بها سيد قطب واتباعه في مصر، واستعملها الخميني أساساً نظرياً لحكومته الإسلامية.

الواقع أننا أمام أوضاع مختلفة أدت إلى مقاصد مختلفة للقول بالحاكمية في كل من الباكستان ومصر وإيران ـ على الرغم من أننا نجد

أنفسنا أمام تشابه النصوص المتحدثة عنها .

فهناك خصوصية إيرانية أدت إلى القول بالحاكمية، تتميز من ظرفية الإسلام الهندي التي دفعت المودودي إلى القول بها أيضاً، رغم أن الخميني وهو يبرر فكرته عن الحكومة الإسلامية لا يختلف قوله في ظاهره عما ذهب إليه المودودي. فالفقيه الشيعي الايراني يُعرِّف حكومته الإسلامية قائلاً : « يكمن الفرق بين الحكومة الإسلامية والحكومات الدستورية، الملكية منها والدستورية، في أن ممثلي الشعب أو ممثلي الملك هم الذين يفتون ويشرعون، في حين تنحصر سلطة التشريع في الله عز وجل، وليس لأحد أياً كان أن يشرع، وليس لأحد أن يحكم بما لم ينزل الله به من سلطان» [30] .

لكن ، رغم تطابق ما يقوله الفقيهان الإيراني والباكستاني فإن لقول الأول بالحاكمية مبرراً مختلفاً يرجع إلى مذهبه الشيعي الاثني عشري، والمعتقد في «غيبة الامام»، وخلال هذه «الغيبة» لا بد للفقهاء (الشيعة) من خلافته في الحكم والتصرف في أمور الناس، وهذا معنى «ولاية الفقيه» التي أقام عليها الخميني شرعية حكم الفقهاء لايران: «ففي عصر غيبة ولي الأمر إمام العصر(. . .) يقوم نوابه بالنيابة العامة ـ وهم الفقهاء الجامعون لشرائط الفتوى والقضاء والحكم ـ مقامه في إجراء السياسات وسائر ما للإمام عليه السلام »[31] .

حاكمية قطب :

أَمّا المصري سيد قطب، فيطرح نفس الحاكمية ويدعو إليها في كثير

---

(30) الخميني : **الحكومة الاسلامية** (ضمن دروس ألقاها سنة 1969) . ص 41 .

(31) الخميني : « **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر** » (ضمن كتاب حمل عنوان : **من هنا المنطلق**) ؛ نشرته دار التوجيه الإسلامي ، بيروت ، 1979 ، ص 99 .



من العنف. ولهذا العنف تفسير. قيل إن قطب أخذ فكرة الحاكمية تأثرا بالمودودي. غير أن لقوله بها أسباباً خاصة، تختلف عن تلك التي دعت المودودي إلى الأخذ بها. ويمكن القول بأن حاكمية قطب كانت رد فعل على تجربة الدولة الوطنية في مصر، وعلى الدولة الناصرية بوجه أخص.

لنبدأ بالنصوص النظرية المجردة التي يعرض فيها لفكرة «الحاكمية»، وهي لا تختلف عمّا قاله المودودي، إنْ لم يكن في نبرة العنف المتميزة، ثم لنحاولْ تأويلها بربطها بدلاليتها الخاصة. بالظرفية المصرية. سنعتمد أهم مصَدرين لقطب في الموضوع، وهما كتابه **معالم الطريق**، وتفسيره للآيتين 114 و 115 من سورة **الأنعام**.

يضع قطب تقابلاً فاصلاً بين «الحاكمية» و«الجاهلية» (ونفس التقابل نجده عند المودودي)، والفرق عنده يرجع إلى الاختلاف في أصل التشريع والحكم: «إن العالم يعيش اليوم كله في جاهلية من ناحية الأصل الذي تنبثق منه مقومات الحياة وأنظمتها (...) هذه الجاهلية تقوم على أساس الاعتداء على سلطان الله في الأرض، وعلى أخص خصائص الألوهية، وهي الحاكمية. إنها تسند الحاكمية إلى البشر (...) في صورة ادعاء حق وضع التصورات والقيم والشرائع والأنظمة والأوضاع»[32].

في هذا التقابل الإسلام / الجاهلية يستعيد قطب صورة ماضية ليستعملها في معركة سياسية راهنة. والهدف هو «إحياء» نفس موقف الإسلام في بدايته وهو يواجه مجتمعاً محيطاً سماه جاهلياً. وتكون هذه الاستعادة منطلقاً لخطة عمل، تحاول أن تقتدي تماماً بخطة الإسلام الأولى وهو يعمل لنشر عقيدة وتأسيس دولة، فأمام «خضم الجاهلية الضاربة في الأرض» لا بدّ من أن تبدأ عملية البعث الإسلامي. كيف

---

(32) سيد قطب: **معالم في الطريق**، دار الشروق، الطبعة السادس، ص 8.

يرى قطب بدء هذه العملية؟ بأن تُستعاد نفس الخطة التي اتبعها الإسلام الأول: أي تكوين نخبة متشبعة بالعقيدة الإسلامية، (يسميها قطب «طليعة إسلامية») تميز نفسها بعقيدتها وسلوكها عن المجتمع المحيط، فتكون صنواً للطائفة الأولى التي اعتنقت الإسلام. وكما كانت هذه نواة لانشاء دولة الإسلام الأولى فإن «طليعة» قطب ستكون دعامة «الدولة الإسلامية» في مواجهة «جاهلية العصر»، وكان هذا هو الهدف من وضعه لكتابه المذكور: «ولهذه الطليعة المرجوة المرتقبة كتبت **معالم الطريق**»[33].

وفعلاً تكوّنت في مصر جماعة اعتمدت هذا الكتاب الذي وضعه قطب في السجن، واقتدت بخطته وتعاليمه، وانتهى الأمر بهذه الجماعة إلى مواجهة كبرى مع الدولة الناصرية (1965 — 1966) بعد المواجهة الأولى بين «الاخوان» والثورة (1954)، فاعتقل الآلاف من «الاخوان»، وأُعيد قطب إلى السجن بعد أن أُطلق سراحه لبضعة شهور، وأُعدِم.

تتحدث زينب الغزالي (التي أصبحت من أتباع قطب ومعتنقي أفكاره وخطته) عن تأسيس «الطليعة الإسلامية» التي دعا إليها كاتب **معالم في الطريق**: «طلبت من حميدة قطب أن تبلّغ الأخ سيد قطب رغبة الجماعة المجتمعة لدراسة منهج إسلامي في الاسترشاد بآرائه (. . .) وبعد فترة رجعت إليَّ حميدة [من زيارة أخيها في السجن] وأوصت بدراسة مقدمة **سورة الانعام**، الطبعة الثانية، وأعطتني ملزمة من كتاب قالت إن سيد يعده للطبع، واسمه **معالم في الطريق**. قررنا، فيما قررنا، بتعليمات من الامام سيد قطب وباذن الهضيبي[34] أن تستغرق مدة التربية والاعداد

(33) م. م. ص 11.

(34) ليس مؤكداً ما تقوله زينب الغزالي هنا، إذا اعتبرنا أن الهضيبي (كما سنذكر ذلك) وقف معارضاً لفكرة قطب في «الحاكمية». وما كتبته السيدة الغزالي في



(. . .) والقناعة بأنه لا إسلام إلاَّ بعودة الشريعة الإسلامية وبالحكم بكتاب الله وسنّة رسوله (. . .) قررنا أن يستغرق برنامجنا التربوي ثلاثة عشر عاماً ، عمر الدعوة في مكة » [35] .

خطة قطب وجماعته تستحضر إذنْ صورة عن الإسلام الأول في فترتيْه المَكِّية والمدنية ، فتمر من مرحلة الدعوة، وهي ما يقابل فترة «الدعوة التي تكفل بها الإسلام المكي طوال ثلاثة عشر عاماً كاملة، فإذا دخل في هذا الدين، بمفهومه هذا الأصيل، عصبة من الناس، فهذه العصبة هي التي يُطلق عَليها المجتمع المسلمُ » [36] ، آنذاك وبعد أن تقوى الدعوة وتنتشر، تنتقل هذه الجماعة إلى المرحلة الثانية المماثلة لفترة الإسلام المدني ، مرحلة «الجهاد» وفرض نظام الدولة الإسلامية.

لكن الأمر هنا هو أكثر من استحضار مرحلتي الإسلام المكية والمدنية، والاقتداء بهما لارساء دولة «الأخوان» الإسلامية. فهو يعني أن قطب ومَنْ ذهب مذهبه يحكمون على المجتمع القائم بالكفر، ويخرجون منه (وهذا معنى الإسلام المكي عندهم) لكي يعلنوا عليه «الجهاد» وفرض الدولة الإسلامية (وهذا هو معنى استحضارهم للإسلام المدني). اقتداءُ طليعة قطب الإسلامية هذه بالإسلام المكي لا يعني أنها في طور الاستضعاف ، مهادنةً لمجتمعها تنشر فيه الدعوة سلماً، وإنما يعني أنها في هذه الفترة تميز نفسها كجماعة وتقطع صلاتها بقيم المجتمع القائم. وكون المجتمعات الإسلامية اعتنقت الإسلام منذ آماد بعيدة لا يعني عند قطب أنها حقيقة مسلمة، فهو يعتبرها في وضع مثيل للمجتمع العربي الأول

= النص المذكور له دلالة ، (سواء كتبته عفواً أو قصداً) : فهي تنعت قطب بـ « الامام » ، بينما تذكر اسم « الهضيبي » مجرداً .

(35) زينب الغزالي : **أيام حياتي** ، دار الشروق ، 1980 ، ص 37 .

(36) سيد قطب : **معالم في الطريق**، ص 36 .

الذي ظهر فيه الإسلام ، هو قد كان جاهلياً وهي اليوم كذلك . وقطب يحكم على كل المجتمعات المعاصرة بالجاهلية بما فيها «تلك المجتمعات التي تزعم لنفسها أنها مسلمة (. . .) فهي وإنْ لم تعتقد بألوهية أحد إلَّا الله تعطي أخص خصائص الألوهية لغير الله ، فتدين بحاكمية غير الله »[37] .

* * *

هكذا نرى كيف حدث تحول داخل حركة الاخوان المسلمين فكان هذا الاتجاه القطبي المختلف تماماً عن اتجاه البنّا ، ويمكن أن نجمل الاختلاف في النقاط التالية :

(1) لم يَدْعُ البنّا إلى أن تقطع جماعته مع المجتمع المحيط ، رغم ما وجهه إليه من نقد ، فلم يحكم عليه لا بالكفر ولا بالجاهلية وإنما طلب إصلاحه .

(2) لم يرفض البنّا الدستور المصري بدعوى إستناده على أسس في السلطة تُشرك بحاكمية الله ، وإنما طالب بتعديله ليلائم مبادىء الشريعة الإسلامية . وقبِل النظام البرلماني وإنْ لم يربطه ضرورة بالنظام الحزبي .

(3) رغم رفض البنا للحزبية وعدم اعتباره «الاخوان المسلمين» حزباً ، إلَّا أنه وجماعته خاضوا عملياً في اللعبة الحزبية ، حالف أحزاباً ضد أخرى ، وترشح للانتخابات .

(4) التربية عند البنّا ـ كما عند قطب ـ وسيلة لاعداد نخبة إسلامية لمرحلة «الجهاد» . لكن هذا «الجهاد» يظل عند البنّا غامض الخطة والوسيلة . صحيح أنه يقول : إنه حين يكون «التشريع في وادٍ

(37) الكتاب المذكور ، ص 91 .

والتنفيذ في وادٍ آخر [فإن] قعود المصلحين الإسلاميين عن المطالبة بالحكم جريمة إسلامية لا يكفرها إلاّ النهوض، واستخلاص قوة التنفيذ من أيدي الذين لا يدينون بأحكام الإسلام الحنيف»[38] .
ولكننا لا نجد فيما نعرفه من تاريخ «الاخوان» على عهد البنّا بلورة لهذا الموقف. أضفْ إلى ذلك أنه حتى في المسائل النظرية قلّما خرج «المرشد العام» عن العموميات، ويكفي الرجوع إلى رسالته في «الجهاد» لنرى أنها مجرد استعراض فقهي للأحكام المتعلقة به.

أمّا عند قطب ـ وكما بلورت ذلك الجماعة التي انتمت إليه ـ فقد كانت التربية إعداداً فعلياً لـ « الجهاد » أي إقامة الدولة الإسلامية بالقوة، والقدوة عنده محددة كما ذكرنا: أي الانتقال من فترة الدعوة، (المكافئة للفترة المكية التي تتميز فيها «الطليعة الإسلامية» عن المجتمع المحيط) إلى فترة «الجهاد» أي فرض الشريعة كنظام سياسي .

التربية عند البنّا تتم في محيط المجتمع ، أمّا عند قطب فهي وسيلة لخروج « طليعة إسلامية » عن مجتمع حكمت عليه بـ «الجاهلية » .

* * *

القطيعة مع الإصلاحية الدستورية، لماذا؟ :

لسنا نعتقد أن قول قطب بالحاكمية جاء ـ كما قيل ـ بتأثير من المودودي، ذلك أن أسباب القول بها تختلف عندهما. وقد سبق أن فسّرنا قول المودودي بالحاكمية بأنه نتيجة منطقية للأساس الذي قامت عليه الدعوة إلى إنشاء دولة مستقلة لمسلمي الهند، فلم يكن مطلب الاستقلال يعني بالنسبة لهؤلاء استقلالاً عن الأجنبي فحسب، وإنما أيضاً استقلال

(38) حسن البنا : من كلمته في المؤتمر الخامس ، « رسائل الامام الشهيد » ، ص 272.



دولتهم بالشريعة. فقيام دولة الشريعة كان في نظرهم تحقيقاً لهذا الاستقلال المزدوج. من هنا يُنتظر دائماً أن يقوم في هذه الدولة مَنْ يقول بالحاكمية، أي إلزامها بالشريعة وحدها، وإلاَّ اعتبرها قد تنكّرت لمبرر إنشائها. ولم يكن الأمر كذلك بالنسبة للدولة التي حصلت عليها الحركة الوطنية في مصر، والدستور الذي اتفقت عليه. فقد اعتبر دستور 1923 الواقع القبطي واقعاً وطنياً وأدمجه في نظام من « الدولة الوطنية » .

* * *

يمكن أن نُرجع قول قطب بالحاكمية إلى تحوُّلٍ حصل داخل جماعة الاخوان المسلمين في مصر، كرد فعل على فشل مشروع الدولة الوطنية، خاصة في نظر قطاع واسع من المتعلمين.

وقبل أن أشرح هذه المسألة، لا بدّ وأن أشير إلى أن اتجاه قطب وحاكميته لم يكن - مع ذلك - هو الاتجاه العام للاخوان المسلمين.

فقد عارض الهضيبي هذه الحاكمية «التي جرت على بعض الألسن» وأفرد كتاباً خاصاً للرد عليها [39] . الكتاب كله رد فقهي على «حاكمية» قطب، ولو أنه لا يُعيِّنه بالاسم، وإنما يورد رأي المودودي في «الحاكمية»، وأن البعض (وهو يعني قطب) «قد توهّم أن قائل تلك المقالة يرى استحالة أن يأذن الله تعالى للناس أن يضعوا لأنفسهم بعض التنظيمات أو التشريعات التي تنظِّم جانباً من شؤون حياتهم، وهذا فهم خاطىء لم يقله قائل تلك المقالة » [40] .

يقطع ثاني مرشدٍ عام للاخوان المسلمين بأن لفظ «الحاكمية» لا

(39) قضاة لا دعاة (أتمه في بيراير 1969) .

(40) حسن الهضيبي : **قضاة لا دعاة** ، دار السلام ، الطبعة الثانية ، 1978 ، ص 95 .



يوجد لا في القرآن ولا في الحديث. وهو ينبّه إلى مسألة هامة، وهي أن كثيراً من المصطلحات الإسلامية صيغت بآخِرة، وكانت تأليفاً لمعانٍ في القرآن أو الحديث، ولكن المتأخرين سرعان ما نسوا البدايات وأصبحوا ينطلقون من المصطلح الموضوع على أنه البداية المطلقة: «وقد لا يمضي كثير وقت حتى يستقلّ المصطلح بنفسه في أذهان الناس، ويَقِرَّ في آذانهم أنه الأصل الذي يرجع إليه، وأنه الحكم الكلي الذي تتفرع عنه مختلف الأحكام التفصيلية»[41].

يتبع الهضيبي في تفنيده لفكرة «الحاكمية» منطق الفقهاء الأصوليين. وهو هنا يذكّرنا بالمفكرين الإسلاميين المحدثين وهم يستعملون فلسفة «مقاصد الشريعة» لافساح المجال للتنظيمات والأفكار السياسية والاجتماعية الحديثة. وعندهم أن الشريعة قد تركت نطاقاً واسعاً هو نطاق «المباح»، أي ما لم يكن فيه نص صريح بفرضٍ أو تحريم، «أمّا المباحات - يقول - فإن للمسلمين أن يسنّوا فيها من الأنظمة - التي قد تتخذ شكل قرار أو لائحة أو قانون - ما تقتضيه الحاجة، تنفيذاً لنصوص وردت بضرورة تحقيق مقاصد عامة». ويستنتج «إبطال قول مَنْ زعم (. . .) أن مَنْ وضع تشريعاً فقد انتزع لنفسه إحدى صفات الله عز وجل، وجعل نفسه ندّاً لله تعالى، خارجاً على سلطانه»[42].

وليس يعنينا هنا أن نستطرد في هذا الجدل الفقهي، بل أن نشير فقط إلى أن مذهب «الحاكمية» كان له مَنْ يعارضه داخل جماعة «الاخوان».

* * *

(41) م.م. ص 84.
(42) م. م. ص 98.



ومع ذلك ، فالحاكمية شكّلت نوعاً من القطيعة مع «الدولة الوطنية»، ومؤسساتها. وهذا ما لم يحصل في جماعة البنّا. فرغم رفعها لشعار «القرآن دستورنا» قبلت الدستور القائم ودعت فقط إلى إصلاحه إسلامياً . عارضت نظام الأحزاب ولكنها تصرّفت كحزب وخاضت في الحياة السياسية المصرية .

وكان هذا كله ينسجم مع موقف الإصلاحية الإسلامية منذ القرن الماضي حين اتخذت منطلقاً لها ـ هي أيضاً ـ الشرعية الدستورية وعملت على التوفيق بين نظام «الدولة الوطنية» وفلسفتها وبين ما رأته أصول الإسلام في تنظيم السلطة والمجتمع .

قَبِل البنّا مفاهيم «الوطن» و«الأمّة» و«الدستور»، محاولاً ترجمتها إسلامياً. فلا تنافُرَ عنده بين الارتباط بوطن معين كمصر وبين الانتماء لـ «دار الإسلام» [43] . وحاول التوفيق بين المفهوم الوطني لـ « الأمّة » ، وبين معناها كجامعة إسلامية تقوم على رابطة العقيدة والتضامن . وقَبِل مفهوم الدستور كقانون أساسي للدولة الوطنية وعمل فقط على أن تنسجم مبادئه مع المقاصد العامة للشريعة .

وما أبعد هذا كله عن إتجاه قطب الذي سيقطع مع كل هذه الأمور، رافضاً أصول ومقومات الدولة الوطنية: «وطن المسلم الذي يحنُّ إليه ويَدفع عنه ليس قطعة أرض، وجنسية المسلم التي يُعرَف بها ليست جنسية حكم، وعشيرة المسلم التي يأوي إليها ويدفع عنها ليست قرابة دم ، وراية المسلم التي يعتزُّ بها ويستشهد تحتها ليست راية قوم (. . .) والجهاد لنصرة دين الله وشريعته لا لأي هدف من الأهداف، والذِّياد عن

(43) حسن البنا : **الرسائل** ، ص 69 — 70 .



دار الإسلام بشروطها تلك لا أية دار »[44] .

ما تفسير هذا التحول داخل حركة «الاخوان المسلمين»؟ قد يعطينا التاريخ الاجتماعي الجواب، وكيف أن التحولات الاجتماعية أخرجت إلى الساحة السياسية فئات لم تعد تجد في الخطاب الإصلاحي الدستوري البرلماني المعبر الحقيقي عن واقعها المسدود الأفق. ولن نحاول هنا ـ وليس من اختصاصنا أيضاً ـ القيام بمثل هذا التأريخ الاجتماعي، وإنما سنحاول تفسيراً قطاعياً، يتعلق بالدور الذي كان للتعليم، وما طرأ على هذا الدور من تحول .

* * *

إن الحركات الوطنية المطالبة بالإصلاح والاستقلال قد جعلت من قضية التعليم قضية محورية ، أي أنها الطريق الحقيقي للإصلاح والاستقلال والتقدم . ولعلّ مصداقية هذا الشعار كانت تتمثل لها فيما كان يتيحه التعليم للنخبة المتعلمة من ترقية اجتماعية: فما دام التعليم يرقى اجتماعياً بوضعية المتعلمين، أوليس في تعميمه ترقية للمجتمع بكامله؟ لم تكن مشاكل الاعداد الهائلة من العاطلين المتعلمين قد طرحت بعد، ولذا تبنّت الحركات الإصلاحية والوطنية دعوة التربية والتعليم، وعملت على فتح المدارس.ونفهم لماذا اختارت الحركات الوطنية ـ والإصلاحية عموماً ـ التعليم ميداناً لنضالها، ترفع شعار حق التعليم للأهالي لفك الحصار الذي ضربه المستعمر ،وتُعوِّل على نشر التعليم ليتمكن الأهالي من تسيير أمورهم حين تتحقق دولتهم المستقلة . وأثناء هذا كله كان التعليم ـ القاصر على أقلية ـ وسيلة للحراك الاجتماعي، وقد أفسحت بدايات

(44) معالم في الطريق ، ص 144 .

الاستقلال المجال للعناصر المتعلِّقة من الأهالي لترتقي فجأة إلى مناصب مرموقة في الدولة .

ولكن الصورة ما تلبث أن تتغير مع ازدياد أعداد المتعلمين والمتخرجين الذين سُدَّت أمامهم المنافذ ، سيما مع التضخم البيروقراطي الذي أصبح ظاهرة في دول العالم الثالث (لأن الوظيفة العمومية هي المنفذ الرئيسي للمتخرجين). وهكذا لن يعود التعليم هو المطية المثلى للاندماج في المؤسسات العمومية والارتقاء داخلها. وما دامت أعداد المتعلمين المتضاعفة لم تعد تجد منفذاً إلى مرافق الدولة، ولا في تعليمها وسيلة للحراك الاجتماعي فإنها ستقابل مؤسسات المجتمع القائم ودولته بالرفض الجذري، وستبحث عن تعبيرها السياسي خارج الأحزاب المرتبطة بالمؤسسات السياسية للدولة الوطنية [45] .

وهكذا بعد أن حملت الإصلاحية الإسلامية ـ كباقي تيارات الفكر العربي الإسلامي الحديث ـ شعار التربية والتعليم، سيفقد هذا الشعار مكانته البارزة في الخطاب السياسي، بل سنجد من قادة حركات العنف الإسلامي ـ وربما كان هذا مثالاً متطرفاً ـ مَنْ يدعو إلى إبطال التعليم أصلاً، ويمجِّد الأميّة اقتداء بالرسول الأمي [46] .

---

(45) هناك سبب آخر يفسر لماذا لما تَطرح الإصلاحية الإسلامية وحتى منتصف هذا القرن ضرورة قيام الدولة الإسلامية الخالصة ، دولة الشريعة وحدها : وهو وجود احتلال أجنبي في البلاد العربية أعطى الأسبقية لمطلب الإستقلال ، وأحال قضية نظام الدولة إلى درجة تالية من الاهتمام .

(46) نشير هنا إلى ما جاء في تصريح زعيم أحد تنظيمات العنف الإسلامي ، شكري مصطفى ، « أمير » جماعة « التكفير والهجرة » أمام المحكمة العسكرية (1977) من أن النبي لم يُجِز التعليم إلا في حدود الضرورة الدينية (أورده أوليڤييه كاري اعتماداً على محاضر المحكمة العسكرية ، من نسخة مرقونة لدراسة للمؤلف) . =

وهكذا أخرجت هذه الفئات نفسها من مجتمع أخرجها هو نفسه منه حين أحالها إلى موقع الهامشية. والهامشية هنا ـ إلى جانب كونها ناتجة عن انفصام اجتماعي ـ هي أيضاً ناتجة عن وعي لم يعد يجد سبيلاً إلى أن يقيم صلة بينه وبين واقع الأمور، أو هو لم يعد يحاول أن يوجد تعايشاً ما بين المعيار الديني وبين ما عليه مجتمع الناس. وهو منذ البداية يجد نفسه في صدام مع الدولة، لأن هذه قد تغلغلت اليوم في المجتمع أكثر من أي وقت مضى، وذلك باتساع نطاق ما هو عمومي على حساب الحياة العائلية والجماعية والشخصية.

والدولة اليوم أُنيط بها أن تكون الكافل الأعظم للمجتمع، عليها أن تجهز البلاد، وتوفر الخدمات وفرص الشغل. ولكنها مع التضخم السكاني، ومع ظروف التبعية عاجزة عن أن تقوم بهذه الكفالة. وهكذا تظهر هذه الدولة بموقف مزدوج تجاه مجتمعها: فهي منفصلة عنه أكثر فأكثر بتضاؤل الخدمات والمصالح التي توفرها له، وبتقلص فئة زبنائها الذين يستفيدون منها ويُنَمّون مصالحهم بها، ولكنها من جهة ثانية تُحكِم قبضَتَها أكثر فأكثر على المجتمع لإلجام مطالبه المتزايدة. فهي إذنْ ضعيفة على مستوى المصالح والخدمات واتاحة فرص العمل، قوية مع ذلك بالعنف الذي تُضطر إليه لمواجهة ضغط مجتمع تتزايد مطالبه عليها. وهذا ما يفسِّر أزمتها العميقة، وهو ما سنعود إليه في الفصل الأخير من هذا الكتاب.

= وشكري مصطفى هذا كان قد اعتقل وهو عضو صغير في جماعة «الاخوان المسلمين» مع قطب والاعداد الكبيرة من هؤلاء الذين اعتقلوا سنة 1965. وفي السجن كوّن أول خلية لتنظيمه الذي سمي أولاً «جماعة المسلمين» ثم حمل اسم «التكفير والهجرة» بعد خروجه من السجن. وقد اعتقل ثانية في قضية اختطاف واغتيال وزير الأوقاف المصري، الشيخ الذهبي، وأعدم هو وخمسة من جماعته (مارس 1978).

الفصل السابع

الإصلاحية العربية ومشكلة الدولة



لماذا كانت مسألة إصلاح الحكم هي مدار الفكر الإصلاحي السياسي العربي الحديث؟.

سبق أن لاحظنا أن هذا الفكر الإصلاحي وهو يرجع التأخر إلى «الاستبداد إنما يتفق مع ما حكم به المفكرون الأوروبيون ـ خاصة في القرن الثامن عشر ـ على «الشرق» وعلى «جمود» بلدانه الذي أرجعوه إلى ما اصطلحوا على تسميته بـ «الاستبداد الشرقي». فهل نطمئن إلى القول بأن دعاة الإصلاح العربي الحديث منذ أوائل القرن الماضي إنما كانوا صدى لما قاله الآخرون عن بلدانهم، وخاضوا في إشكالية صاغها[1] الغير؟.

---

(1) هذا، بوجه عام حكم فلاسفة «عصر الأنوار» على السبب في «تأخر» الشرق، وكذلك أصحاب الرحلات أمثال ڤولني وبيرنيي الذين كانوا مصدراً لمعلومات أولئك عن البلاد المشرقية.
والملاحظ أن ممالك الشرق الإسلامي (الامبراطورية العثمانية، فارس، المملكة المغولية بالهند) كانت عندهم مثال «الاستبداد»، في حين أنهم كونوا عن الصين صورة مغايرة، بل نجد أحد أعلام الفلسفة الاقتصادية (الفزيوقراطية) ذهب إلى أن «القوانين السياسية والأخلاقية للصين مؤسسة على معرفة بالقانون الطبيعي (...) وأن هذه البلاد ينبغي أن تتخذ نموذجاً لكل الدول»:
François Quesney : **China a Model of Europe,** Lewis A. Maverick, San Antonio, Texas, 1946, p. 264.

قد نجيب بالايجاب ونحن نرى أنهم أيضاً يحصرون المشكل في طبيعة النظام السياسي ، ويفسِّرونه بـ «الاستبداد» ، ويدورون في نفس الثنائيات : الشرق / الغرب، الانحطاط أو التأخر/التمدن أو التقدم، الاستبداد/الحرية . . .

إن الاتباع هنا ظاهر، إلا أنه لا يكفي ليفسر لماذا كانت القضية الجوهرية بالنسبة لهذا الفكر الإصلاحي العربي الحديث هي إصلاح نظام الحكم .

لذا نعتقد أن التفسير ينبغي أن يتجه أيضاً إلى الكيفية التي أُسس عليها جهاز الدولة في البلاد العربية في العصور الحديثة .

* * *

١ـ مشكلة الدولة :

إن جهاز الدولة الذي أقيم في هذه البلدان منذ بدايات التوسع الرأسمالي والاستعماري وادخالها في نظامه العالمي ، قد أقيم أساساً على ما سمي بـ « الإصلاحات » تارة، و « التنظيمات » تارة أخرى ، أي تلك التجهيزات الأساسية والترتيبات الادارية والقانونية التي أدخلت على هذه البلدان قصد ربطها باقتصاد السوق العالمية . وهذا يعني أن جهاز الدولة في هذه البلدان ما دام وارثاً لهذه «التنظيمات» المفروضة فإنه نشأ تابعاً منذ البداية .

= ويعتبر مونتيسكيو أشد من حمل على « الاستبداد الشرقي » أنظر :

Montesquieu : **De l'Esprit des Lois, Oeuvre Complétes,** La Pléiade, livre II, chap. 1,5; Livre V, Chap. 14; Livre VI, Chap. 3 (عن « الاستبداد » والإسلام); **Livre XVII, Chap.** 3.



وبما أن التنظيمات وجهاز الدولة الناشىء عنها استهدفا ضبط البلاد واستثمارها الشامل لصالح الخارج، فقد ترتب على ذلك انتشار وتضخم جهاز الدولة، وتغلغله في المجتمع. تكسرت تنظيمات المجتمع التقليدي التي كانت تؤطر النشاط الاقتصادي والثقافي والديني لافراده، مما جعل هؤلاء يلجأون للدولة لتتكفل بتوفير حاجاتهم. تغيرت تغيراً جذرياً وظيفة الدولة المُحْدَثة بالنسبة للدولة التقليدية: كانت الدولة الإسلامية تنتصب على رأس مجتمعها باسم «الامامة العامة»، فأصبحت الدولة المحدثة فيها مطالبة بأن تقوم بدور «الكفالة العامة» لافراد المجتمع. لم تكن الدولة التقليدية مطالبة بتعميم المرافق والخدمات والمصالح (التجهيز، التوظيف العمومي، التعليم العام، الدفاع الوطني، الصحة العمومية الخ)، هي مطالبة بكل هذا ولو أنها لا تستطيع في أغلب الأحيان توفيره لانعدام تنمية اقتصادية واجتماعية حقيقية.

إن هذا في نظرنا هو السبب الذي جعل مسألة الدولة تحتل مركز الصدارة في الفكر الإصلاحي العربي الحديث، لأنها أصبحت شاملة الحضور في المجتمع، مطالبة بحل المشاكل الطارئة والمتراكمة في إنجاز الخدمات والمصالح، عاجزة ـ مع ذلك ـ بحكم التبعية وإنعدام تنمية اقتصادية على إنجاز ما يطلب منها.

إن ما يميز الدولة الحديثة عن الدولة التقليدية هو تغلغلها داخل المجتمع، وتوسيع قاعدة الفئات المرتبطة بها. إن الدولة الحديثة أصبحت حاضرة حضوراً شاملاً في حياة الناس، وذلك باتساع المجال العمومي على حساب الحياة الشخصية من جهة، والروابط والتنظيمات الجماعية للمجتمع التقليدي وما كانت توفره للأفراد من حماية وتعاضد من جهة ثانية. إن تفكيك الروابط الجماعية التقليدية التي كانت تؤطر حياة الأفراد والجماعات صيرهم أكثر فأكثر عالة على الدولة.

وبالطبع فإن هذه الدولة تكون ذات نفع أكبر بالنسبة للفئات التي تستطيع أن تندمج في أجهزتها المتسعة الحديثة، وتنمو داخلها ، خاصة الفئات المتعلمة التي أصبحت هي المكون الأساسي للطبقة السياسية . لا سيما حين كان التعليم ما يزال من نصيب الأقلية ، فتسعى النخبة المتعلمة إلى تأكيد صعودها الاجتماعي عن طريق العمل السياسي، فتطرح شعار ديمقراطية المؤسسة السياسية، وهو شعار يهدف إلى أن تتسلم هذه النخبة السياسية الجديدة مقاليد الدولة .

إن هذا هو الذي يفسر لماذا أصبحت مسألة الدولة جوهرية في الفكر الإصلاحي العربي الحديث، وهو ما عبرت عنه دعوة الكتاب الإصلاحيين منذ القرن الماضي إلى إصلاح المؤسسة السياسية .

ومع ذلك فقد انحصر هؤلاء في الشكل التنظيمي والقانوني للدولة ، ولخصوا المشكل في قضية تحويل السلطة من «الاستبداد» إلى النظام الدستوري القائم على فصل السلطات .

لقد كان هذا هو مطلب «الشورى»، المفهوم الذي استعمل في القرن الماضي وأوائل هذا القرن مرادفاً للديمقراطية . استعملته الإصلاحية الإسلامية لتؤكد على الأصول الإسلامية للديمقراطية وصلاح الإسلام لسياسة المجتمع العصري، واستعمله غيرهم من ذوي المنحى الليبرالي لتقريب المفهوم الحديث للديمقراطية وتمريره ، وكيَّف هذا المطلب طبيعة العمل السياسي في البلاد العربية حتى منتصف هذا القرن ليقوم هذا العمل السياسي على الدستورية والبرلمانية والتعددية الحزبية [2] .

---

(2) محمد حرب : **الحياة الحزبية في سوريا ، دراسة تاريخية لنشوء الأحزاب السياسية وتطورها بين 1890 - 1955** ، دار الرواد ، دمشق ، 1955 ، عفاف لطفي السيد : **تجربة مصر الليبرالية (1922 — 1936)** ، المركز العربي للبحث والنشر ، القاهرة =



ثم جاءت سلسلة الانقلابات العسكرية بدعوى وجوب انهاء العمل السياسي الحزبي البرلماني . كان مبررها أن الحزبية والبرلمانية فشلت في تحقيق استقلال حقيقي وانحاز الوحدة العربية . ويمكن أن نقول ان القضية الفلسطينية فتحت الباب في مرحلة أولى لقيام أنظمة عسكرية في البلاد العربية ، كما أن هذه القضية في مرحلة ثانية أشاعت اليأس من هذه الأنظمة وأطلقت من جديد شعار الديمقراطية .

* * *

تراجع الشعار الدستوري :

هناك هزيمتان للعرب في فلسطين ، الأولى (1948) أطلقت العنان للعسكريين لتتعلق بسلطتهم الآمال. وأولها كان إنقلاب حسني الزعيم في سوريا (1948) ثم انقلاب «الضباط الأحرار» في مصر. (1952) . وقد مثل عبد الناصر وتجربته قدوة دفعت إلى قيام محاولات عسكرية للاستيلاء على السلطة نجح بعضها (العراق 1958 ، اليمن 1962) .

واتجهت أحزاب عديدة هذا الاتجاه لتنظيم الضباط حزبياً للاستيلاء على السلطة باسم الحزب، وهي قد أغفلت أنها بذلك تنفي ذاتها كأحزاب وتنسف العمل السياسي الحزبي من الأساس. وهكذا برزت هذه الظاهرة التي لا تخلو من مفارقة: تحزيب العسكرية وعسكرة الحزبية. وحين استولى الضباط على السلطة في بعض البلدان العربية كان لا بدّ وأن توضع هذه المفارقة موضع التجريب، وأن تسلك الطريق الذي يقتضيه منطق السلطة نفسه: وهو انحسار المبدأ الحزبي إلى مجرد شرعية ايديولوجية، والاستعاضة

= 1981 (نشر بالانجليزية سنة 1977) ، طارق البشري : الديمقراطية والناصرية ، دار الديمقراطية الجديدة ، القاهرة ، 1975 .

عنه بالنظام السياسي الذي يلائم طبيعة الجيش نفسه، أي نظام سياسي يساير منطق السلطة والتقرير والعلاقات داخل الجيش نفسه.

أما هزيمة العرب الفلسطينية الثانية (1967) فقد كانت محكاً قاسياً لتجارب الحكم العسكري في البلاد العربية. وإذا كانت التجربة الناصرية ـ رغم أن مصر كانت المواجه الرئيسي لاسرائيل في حرب 67، ورغم الهزيمة ـ لم تحصل إدانتها إلّا على نحو جزئي، بل أعيد لها الاعتبار بالمقارنة مع ما آلت إليه مصر السادات، فإن الحكم على الأنظمة العسكرية الأخرى عند المثقفين العرب هو حكم سلبي على العموم.

وهكذا أشاعت هذه الهزيمة الثانية الخيبة في نظم الحكم العسكري بعد أن فتحت الهزيمة الأولى لها الأبواب. وشاع رأي أصبح يتردد باستمرار كتفسير لفشل العرب في تحقيق أهدافهم الأساسية في التنمية وتحرير الأرض والوحدة. وهو أن السبب الأول للفشل هو انعدام «الديمقراطية».

مرة أخرى يُلوَّح بـ «الاستبداد» كسبب أول فيما حل ويحل من كوارث. ومرة أخرى يتعلق الأمل بـ «الديمقراطية» وتُطرح مطلباً ملحاً لا يقبل الارجاء.

فهل يكون معنى ذلك ارتداد لاشكالية طُرحت منذ ما يقارب القرنين، ومنذ أن تبناها مثقفو «النهضة»؟ إذا كان الأمر كذلك، فكيف يمكن تفسير بقاء نفس التصور المحصور في مستوى المؤسسة السياسية والذي يرى حل جميع المشاكل يمر أولاً من إصلاح هذه المؤسسة؟ كيف يظل نفس الموقف الفكري هو هو، في حين أن أوضاع العالم والبلاد العربية قد تحولت تحولات كبرى طوال هذه المدة من الزمان؟.

لا يكفي أن نجيب فنقول ان مطلب الديمقراطية ظل قائماً لأنها لم تتحقق ، إذ المطلوب هو بالضبط أن نعرف لماذا لم تتحقق .

فقبل إدانة هذه الدولة الاستبدادية أو تلك ، ينبغي أولاً أن يُطرَح السؤال : ما طبيعة هذه الدولة ، وكيف لم يكن من الممكن موضوعياً أن تبنى على أسس ديمقراطية؟ .

إن الدولة في البلدان العربية تشترك مع غيرها من الدول الواقعة على هامش مراكز الانتاج والمعرفة والتقرير العالمية في أنها تعتمد في استمرارها على طبيعة علاقاتها مع هذه المراكز أكثر مما ترتكز على مجتمعها . وهذه الدولة مطالبة ـ مع ذلك ـ بتجهيز البلاد وتوفير الخدمات والمصالح العمومية . كيف يمكن ذلك مع ضعف أو انعدام تنمية مبنية على تنظيم وتطوير الانتاج والتحكم في فائض القيمة الذي يصبُّ أغلبه في الخارج؟ من هنا لا تستطيع مثل هذه الدولة أن تفي بوعدها لمواطنيها، وأن توفر الخدمات وتتكفل بالحاجات المتزايدة بتزايد السكان الذي هو ظاهرة العالم الثالث.

وهكذا يشتد ضغط المجتمع بمشاكله المتفاقمة على الدولة، فتقاومه بقمع متزايد، وباعتماد أكثر على الخارج في طلب المساعدة والحماية. وهذه الوضعية هي من العوائق الموضوعية لقيام نظام ديمقراطي .

قد يُقال ان الديمقراطية تربية وتقاليد. صحيح. ولكنها أيضاً ـ أو على الأقل هذا ما أكدته تجربة البلدان الغربية ـ مشروطة بنمو إقتصادي واجتماعي يمكِّن من إيجاد مجتمع مدني متطور ومنتج ، لا يكون عالة على الدولة ، ويمكِّن الدولة من جهة ثانية من أن تتعهد بانجاز ما تضعه من خطط وبرامج ، وهو أيضاً مما يجعل المنظمات السياسية والنقابية والمهنية من جهة ، والدولة من جهة ثانية تلعب جميعها لعبة الديمقراطية في اطار

مؤسسات متعاقد عليها . وحتى النقابات وأحزاب المعارضة تجد أنها تستطيع أن تتطور وتحقق مطالبها داخل هذه المؤسسات التي تفسح المجال لتداول السلطة .

إن كون الدولة ـ كما هو الوضع في البلدان العربية ـ مربوطة إلى مراكز خارجية مانع من إنجاز تطور إقتصادي وإجتماعي ، الذي هو شرط أساسي لايجاد مجتمع مدني حقيقي . وإن ضعف مثل هذه الدولة تجاه الخارج لا يعني بالضرورة ضعفها تجاه مواطنيها ، نظراً لضعف مجتمعها المدني .

* * *

II ـ في إنتظار المهدي :

إن مَنْ يرصد رأي عامة المثقفين العرب في هذه الأيام يجدهم يطرحون من جديد وبالحاح قضية «الديمقراطية» ، ويجعلونها هذه المرة لا تقبل التفويت أو الارجاء بأي مبرر من مبررات «الوحدة» أو «التعبئة» أو «التنمية». . . ورغم أننا لا نجدهم يتفقون على مفهوم الديمقراطية هذا ولو أن الكثيرين منهم يعودون إلى رفع شعارات التعددية والحريات العامة : حرية تكوين الجمعيات (الأحزاب والنقابات خاصة) وحرية التجمعات ، والتعبير والنشر ، وهي شعارات طرحتها الليبرالية العربية حتى منتصف هذا القرن (يُضاف إليها الآن مطلب أصبح يُطرَح بإلحاح وهو مطلب « حقوق الانسان ») ، إلاَّ أننا نجد لديهم بوجه عام اتفاقاً على مفهومين أساسيين لهذه الديمقراطية : المشاركة ، وتداول السلطة .



ولكن مَنْ يرصد رأي عامة المثقفين العرب يجد أيضاً شيئاً آخر : فمع هذا التعلّق بمطلب الديمقراطية ، هناك أيضاً حنين إلى عودة ظهور قائد فذ يقود معارك العرب الراهنة ، يتخطى بهم لهزائم ويحقق الأهداف المعلقة . ويمكن أن نلاحظ أن ما هو شائع الآن من حنين إلى عبد الناصر وذكراه ، حنيناً أذكاه ما آلت إليه أوضاع مصر وغيرها من البلدان العربية ، هو الحافز إلى التطلع إلى ظهور آخر لزعيم فذٍ لقيادة معارك العرب .

نحن إذنْ أمام إتجاه مزدوج للمثقفين العرب لا يخلو من مفارقة : فهناك دعوة إلى الديمقراطية ، إلى دولة القانون، ومؤسسات المشاركة، وتداول السلطة، وهناك في نفس الآن انتظار لظهور القائد الفذ.

هل نحن أمام موقف جديد للمثقفين العرب؟ لا نعتقد أن الأمر جديد تماماً. فقد سبق لهذين الموقفين المتناقضين أن وجدا معاً طوال فترة طويلة من تاريخ الفكر والعمل السياسي العربي الحديث، تجاور خلالها مطلب «الشورى» و«الديمقراطية» من جهة، والدعوة إلى شخصية «ملهمة» قائدة ، أوما سُمي في الأدب السياسي العربي الحديث بـ « **المستبد العادل** » .

* * *

ترددت فكرة «المستبد العادل» هذه في كتابات الإصلاحيين العرب والمسلمين منذ القرن الماضي .

طرحت كشعار سياسي في بعض البلدان العربية فيما بين الحربين العالميتين، واستعملت في مواجهة الاختيار الحزبي والبرلماني ، وكانت دعوة إلى التماس الحل في تركيز السلطة في قيادة «مستبدة عادلة» يكون على يدها وحدها «خلاص» الشعب «ورقيه» .

إن كُتّاب الإصلاح قد سعوا إلى إيجاد سندٍ في التراث لفكرة «المستبد العادل» هذه. ووجدوا في عمر بن الخطاب مثالاً له ، يجسِّد في نظرهم هذين المثلين اللذين قامت عليهما دعوة الإصلاح العربي والإسلامي : «الحرية» و«العدل». فقد رددوا كثيراً هذه المقولة المنسوبة إليه : « متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً »، والتي عنَّف بها عمرو بن العاص المنتمي للعصبة الأموية التي اتجهت إلى إحلال «الملكية الاستبدادية» محل «الخلافة الشورية». رددوا في كتاباتهم قولة عمر المذكورة لأنها تجعل الحرية في رأيهم «فطرية» و«حقاً طبيعياً»، وهو ما يطابق المفهوم الذي أعطاه لها مؤسسو الفكر الليبرالي الأوروبي. وأبرزوا من جهة ثانية صورة لعمر صاحب السلطة الصارمة ولكنها المستعملة لصالح العموم، ولذا فهو «المستبد العادل» الذي يقيم الحد حتى على أقرب الناس إليه (ابنه)-سعوا إذنْ إلى إيجاد سند في المأثور لفكرة «المستبد العادل».

ولكن لهذه الفكرة أصلاً آخر في الفكر الأوروبي الحديث ، وإنْ لم يصرِّح به دعاة الإصلاح العربي الإسلامي الذين أخذوا بها . فقد عرفها الفكر الأوروبي منذ القرن الثامن عشر، وحكم باسمها ملوك أوروبيون خاصة في البلدان التي تأخر اقتصادها ونظامها السياسي عمّا بلغته دول أوروبا الغربية، بدعوى التدارك السريع للمراحل الفاصلة عن مستوى هذه الدول المتقدمة [3] .

---

(3) اهتمت اللجنة الدولية للعلوم الاجتماعية في الثلاثينات بمسألة « الاستبداد المستنير » ، راجع ملخصاً للدراسات التي تناولت الموضوع في مختلف البلدان الأوروبية بالإضافة إلى تركيا كتبه :

Michel Lheritier : **Bulletin of the International Commitee of Historical Sciences**, March 1937, n° 34, pp. 1-81-225.



وحملت هذه الفكرة في أوروبا اسم «الاستبداد المستنير». ابتكرها مفكرون من عصر الأنوار (رغم أنها مناقضة لفلسفة الأنوار) وتقرّبوا بها إلى ملوك البلدان الأوروبية التي اعتبرت آنذاك متأخرة، وتلقاها هؤلاء الملوك عن اقتناع أو مسايرة، ليرى كل واحد من نفسه أنه «المستبد المستنير».

قامت هذه الفكرة على تآلفٍ ما بين الفلسفة والسلطة. فمع انفصال السياسة في أوروبا العصور الحديثة عن أسسها النظرية اللاهوتية، أصبحت الفلسفة هي المصدر النظري الذي يُبحَث فيه عن أسس السياسة، وعن سند لشرعية نظام الحكم. وكما سيقول هيجل (وهو يفكر في هذه العلاقة الوثيقة التي أقرّتها الثورة الفرنسية بين الفلسفة ونظام السياسة) ان الأفكار (أي الفلسفية) أصبحت تحكم العالم. فنشأت إذنْ ذهنية جديدة تعتقد أن الفلسفة تتكفل (أو عليها أن تتكفل) بارساء القواعد النظرية للسياسة، ومبادىء شرعية نظام الحكم. وهكذا كان على الملك النمساوي فريدريك الثاني (1712 — 1786) أكبر مَنْ نُعِت ونعت نفسه بـ « المستبد المستنير » أن يكتب إلى الفيلسوف الألماني وولف الذي كان من دعاة هذا الاستبداد « ان الفلاسفة مثلكم يلقنون ما ينبغي أن يكون، وليس على الملوك إلاّ تنفيذ ما أدركه الفلاسفة » [4]. وهذه مجاملة أصبحت معهودة في ذلك العصر حيث صارت أطروحة «الاستبداد المستنير» دعاية يتقرّب بها الفلاسفة إلى الملوك، ويقرّب بها هؤلاء أولئك.

يقوم «الاستبداد المستنير» على فكرة ريادة الدولة لتحديث المجتمع. وهي دولة تمثل إرادة الفرد القائد، وهذا بدوره يمثل عقل الدولة. وهذه دعوى عامة راجت في بلدان وجدت في موقع اعتبر متأخراً بالنسبة لما

---

(4) ورد في المرجع السابق. ص 184

حصـل من تقـدم عـرفتـه بلدان أخـرى (وسط وشـرق أوروبـا بـالنسبـة لغربها)، فأصبحت فيها النظم المتقدمـة والأفكار الحـديثة راسخة وعـادية ولو أنها تحققت بعد صراع طويل. المطلوب إحداث هذا التقدم من فوق، مع اختصار المراحل، عن طريق سلطان فردي قوي ولكنه «راشـد». وقد جعلوا هذا «الاستبداد المستنير» يتميز عن الاستبداد المجرد من كون الأول يزعم أنه ينطلق من أفكار حديثة ويسعى لتحقيق مشـروع «التقدم»، دون اعتبـار لتراث المجتمـع التقليـدي. عليـه أن يفـرض القـوانـين الضـامنـة للمبـادىء المطروحـة آنـذاك (والتي سُلِّم بتحقُّقِهـا في البلدان المتقـدمـة)، والمتعلقة بالتسامح الديني، والحرية، والمساواة أمام القانون، كما أن عليـه أن يعجل بارسـاء هياكـل المجتمع الحـديث، وعلى رأسهـا التصنيع. أمـا اختبار ما كان يدعيه حكام «الاستبداد المستنير» على محك سيـرتهم الحقيقية في الحكم، وهل أنجزوا ما كانوا يدّعون، فهذه مسألة أخرى.

* * *

يبقى أن فكـرة «الاستبـداد المستنـير» قـد آلت إلى دعـاة الإصلاح السياسي العربي والإسلامي الحديث. طبعـاً نحن لا نجد عنـدهم إسناداً غربياً لها، وهذا في حد ذاته لا يهم، لأن الكثير من الأفكار التي أخذ بها الكتّـاب العرب المحـدثون لا يصـرحون بمصـادرها، ولـربمـا جهلوا هـذه المصادر نفسها، لأن هذه الأفكار قد انتقلت إلى العالم العـربي والإسلامي عبر قنوات متعـددة، وراجت بحيث أصبح يـرددها الكتـاب العرب دون ذكر لأصولها، بل دون علم بهذه الأصول في الكثير من الأحيان.

ولعـل فكـرة « المستبـد المستنير» هـذه قد وجـدت استجابـة لهـا فيـما ترسب في الذهنية العامة من طوبى المهدوية (بمعناها العام الذي لا يقتصـر

على الاعتقاد الشيعي في ظهور «امام الحق» المنتظر)[5] . ووجدت صدى لها في وعي العرب والمسلمين بالتأخر ، فكان التطلع إلى ظهور «مستبد مستنير» يأخذ بيد الأمة لطي مراحل التأخر، وقد حمل هذا المستبد المنتظر اسماً عند الكتاب العرب المحدثين : «المستبد العادل» . ودعا إليه اصلاحيون أمثال الأفغاني وعبده ورشيد رضا . كما راجت هذه الدعوة إلى «المستبد العادل» في الأدب السياسي فيما بين الحربين العالميتين في الشرق العربي ، وكانت دعوة منافسة للدعوة الأخرى المتعلقة بالديمقراطية القائمة على البرلمانية والتعددية الحزبية .

فالافغاني دعا إلى هذا «المستبد العادل» على أن يقيد استبداده بقانون : « لا تحي مصر، ولا يحي الشرق(. . .) إلاّ إذا أتاح الله رجلاً عادلاً قوياً يحكمه بأهله على غير التفرد بالقوة والسلطان ، لأن بالقوة المطلقة الاستبداد»[6] .

والشيخ عبده نادى هو أيضاً بـ «مستبد يُكرِه المتناكرين على التعارف (. . .) يحمل الناس على رأيه في منافعهم بالرهبة إن لم يحملوا أنفسهم على ما فيه سعادتهم بالرغبة ، عادلاً لا يخطو خطوة إلا ونظرته الأولى إلى شعبه الذي يحكمه » .

مهمة هذا المستبد إعداد النشىء الجديد، جيل المستقبل، وفترة الاعداد والترشيد هذه يجعلها الشيخ عبده خمس عشرة سنة «وهي سن

---

(5) مثلاً هذا الحديث الذي طالما قام باسمه عبر التاريخ الإسلامي دعاة الإصلاح وطلاب السلطة : « إن الله يبعث على رأس كل مائة عام من يجدد لهذه الأمة أمر دينها » . وقد استعمله رشيد رضا ـ كما سيأتي ـ في معرض حديثه عن « الاستبداد العادل » .

(6) **خاطرات جمال الدين الأفغاني** ، دار الحقيقة ، بيروت ص 78 .



مولود لم يبلغ الحلم، يولد فيها الفكر الصالح، وينمو تحت رعاية الولي الصالح (. . .) يثني فيها أعناق الكبار إلى ما هو خير لهم (. . .) تحشد له جمهوراً كبيراً من عوَّان الإصلاح من صالحين كانوا ينتظرونه، وناشئين شبوا وهم يَنْظِرونه، وآخرين رهبوه فاتبعوه»[7] .

كلام الشيخ عبده ـ مثل كلام الأفغاني ـ يفترض أن الأهالي قاصرون سياسياً لم يبلغوا رشدهم المدني ، وأن من شأن اطلاق الحريات السياسية والمدنية أن يجلب الفوضى، لذا لا بد في رأيه من وصاية موقوتة يقوم بها من يترشح للسلطة ، ليس عن طريق مواطنين ينتخبونه، بل بأقدار « تصطفيه » ، فيأخذ بيد الأهالي وهو «يبيح لهم غذاء الحرية بالتدريج » .

ونشر رشيد رضا سنة 1901 مقالاً بعنوان «الاصلاح والاسعاد على قدر الاستعداد» ليبين أن الترقي «لا يتم إلاَّ إذا استعد له الناس بالتدريج». وهذا طريق أصحاب الإصلاح التربوي ، أي الديمقراطية بالتدريج . إلا أنه في نفس الآن يتحدث عن الطريق الآخر، أي تطويع طبائع الناس وتغيير أمورهم بقوة حاكم مستبد استبداداً غايته «الإصلاح» أو بتعبيره هو : « مستبد حكيم مُسْتعدٍ على أمة خاملة ورعية جاهلة بالقهر والالزام على ما يطلب ويرام . . .» .

الشيخ رضا يقبل إذن بهذا «الاستبداد المصلح»، ولو أن نتائجه العميقة، أي تغيير ما رسخ بالضمائر أعسر من تغيير ظاهر المجتمع ، ولكنه آت مع الوقت : « وإذا عجز المستبد عن التسلط على الضمائر

---

(7) مقال بعنوان «هل يعدم الشرق كله مستبداً من أهله عادلاً في قومه. . .؟»، الأعمال الكاملة، نشر محمد عمارة ص 717 .



والسيطرة على السرائر فلا يعجز عن التصرف بالظواهر ، بأن يلزم الناس بالأفعال النافعة وإن لم يعتقدوا نفعها ، حتى إذا جاء وقت الجني والقطوف عرفوا ما لم يكن بمعروف ، فكانوا كمن يقاد للجنة بالسلاسل »[8] .

هؤلاء الثلاثة الداعين إلى «مستبد عادل» كانوا في نفس الوقت من دعاة الشورى والديمقراطية . وهو إزدواج لا نجده عندهم وحدهم ، بل يستمر طوال العقود اللاحقة .

وربما كان لتجربة أتاتورك أولاً، ثم لصعود الوطنيات الاشتراكية الأوروبية ثانياً أثر في إذكاء الدعوة إلى « الاستبداد العادل» .

لنأخذ مثال مصر : فبعد أن أعلنت بريطانيا تصريح يبراير 1922 القاضي بالغاء معاهدة الحماية التي فرضتها على البلاد مع بداية الحرب العالمية الأولى (مع قيود تتعلق بحماية المواصلات البريطانية، «والدفاع» عن مصر في حالة الحرب، وضمان المصالح الأجنبية، وضم السودان)، أعلن دستور 1923 الذي سترتبط به الحياة السياسية الحزبية في مصر طوال الفترة ما بين الحربين . وكان الصراع السياسي تستقطبه ثلاث قوى : الوفد والانجليز والقصر . وكان نضال الوفد المعلَن يقوم على ضرورة احترام الدستور ، واعادة العمل به كلما عطله القصر أو حكومات ما كان يسمى بـ «احزاب الأقلية » . وحسب أحد مؤرخي هذه الفترة فإنه « من خلال هذا الصراع الدستوري السياسي وبسبب من تراكم التجارب عبر سني أعمال الدستور، تشكل المثل الديمقراطي لدى قوى الحركة الوطنية

---

(8) **مجلة المنار** ، المجلد الرابع ، ص 682 . ورضا يتساءل : «ما بال الشعوب الإسلامية قد تحول عزها إلى ذل (. . .) ولم يظهر فيها ملك حكيم ولا امام عليم يجدد لها مجدها (. . .) وأين مصداق ما يروونه عن نبيهم ﷺ أن الله يبعث على رأس كل مائة عام. . . » « الحديث » الذي علقنا علية في الهامش(5) .

الديمقراطيـة ، ولدى المفكـرين الأحرار والمستنيـرين »[9] . ربما يكـون في القول بـ «تشكل المثل الديمقراطي» هذا بعض المبالغة، فـلا الأحزاب التي قيل إنها كانت المدافع عن المشـروعية الـدستوريـة، ولا المفكرون الأحـرار المستنيرون، كانوا بالفعل أوفياء دائماً لهذا «المثل الديمقراطي»[10] .

فحزب الوفد كان رئيسه لا يعتبر نفسـه رئيس حزب وحسب ، بـل «زعيم الأمة» وكانت سلطة «المـرشد العـام» للاخـوان المسلمين تقـوم على «البيعة»، وحزب «مصـر الفتاة» كـان اقتداؤه بـالفاشستيـة الأوروبية. . . وعمـوماً كـانت الدعـوة إلى «المستبد العـادل» رائجة ومـزاوجة للدعـوة إلى الديمقراطية البرلمانية .

والمغرب ؟

ومـع ذلك ، فـلا نزعم تعميم هـذه الازدواجيـة المتعلقـة من جهـة بالديمقراطية البـرلمانيـة، وبالاستبـداد العادل من جهـة ثانيـة، على الفكـر والعمل السياسيين في مجموع البلاد العربية. تظل تجـربة المغـرب الوطنيـة متميزة في هذا المجال، لأسباب سنشرحها :

عرف المغرب تجربة سياسية مستقلة عن المشـرق طوال فتـرة مديـدة من التاريخ . وتحدث المؤرخون عن « عزلته » الطويلة الناتجة عن الحصار الايبـري له منـذ القرن الخـامس عشر، من الشمـال والغرب، ومقـاومتـه للعثمانيين من المشرق. وأُحكِم الحصار بالاحتلال الفـرنسي للجزائـر منذ ثلاثينات القرن الماضي . ومن شأن هذا المثول الطويـل للتهديـد الخارجي

---

(9) طارق البشري : **«الديمقراطية وثورة 23 يوليو: 1952 — 1970»** عرض قدمه إلى نـدوة « أزمة الـديمقراطيـة في الوطن العـربي » ، نظمهـا « مركـز دراسات الـوحدة العربية » بليماسول ، قبرص (نوفمبر 1983) .

(10) يراجع تعقيب عصمت سيف الدولة على العرض السابق .



أن يُكيِّف النظام الاجتماعي والسياسي ، وردود فعل المقاوِمة ، ويعطي الأسبقية لقيمة «التوحيد». وكان على السلطان المركزي (المخزن) أن يقود «الجهاد». وهذا هو الذي يفسِّر أنه في حالة ضعفه تتطلّع السلطات المحلية (الزوايا وقيادات القبائل) إلى أن تصير إلى سلطة مركزية تقود الجميع إلى حركات الجهاد. وهنا نستطيع أن نميز بين مستويين: مستوى التوحيد الرسمي ويمثله السلطان المركزي، والإسلام العالِم. وهنا سلطتان مركزيتان، سياسية وعلمية، تتوقف إحداهما على الأخرى. فالسلطة السياسية لا بدّ لها من سند السلطة العلمية لاقرار شرعيتها . فما دام لا بدّ لها «نظرياً» من أن تحكم باسم الشرع الإسلامي، فلا بدّ لها من مؤسسة علمية تشهد لها بذلك. وبالمقابل، فإن مصداقية هذه «الشهادة» التي يمنحها العلماء لا تأتي من مجرد تبحرهم في العلم، بل بما اكتسبوه من نفوذ يُسهم صاحب السلطة السياسية في إضفائه عليهم . إن هذا لم يمنع صراع السلطتين العلمية والسياسية أحياناً. وهناك مستوى ثان وهو مستوى السلطات المحلية والإسلام الشعبي (الطرُقية). وهنا نجد محاربة السلطة السياسية المركزية لهذه السلطات باسم التوحيد السياسي يلتقي موضوعياً مع محاربة الإسلام العالِم للإسلام الشعبي ، باسم الحفاظ على عقيدة السلف .

وكل هذه معطيات ستتدخل في تشكيل السلفية المغربية ، والحركة الوطنية المنبثقة عنها .

تشترك السلفية المغربية مع السلفية المحْدَثة بوجه عام في طموحها إلى أن تكون هي السلطة الروحية العلمية . فالسلفية المحدثة حاولت تأكيد سلطتها بجعلها هي سلطة «الإسلام الأصلي» بأن طابقت بينها وبين «الإسلام الأصل» هذا. ومن قديم تفرّعت «روايات» لهذا الإسلام الأصلي تدّعي كل واحدة منها الحديث باسمه، ومطابقته. فكانت المذاهب

والفرق المختلفة. وتأتي السلفية المحدثة لتدعو إلى تجاوز هذه الروايات كلها (مختلف المذاهب، والفروع، والفرق) لتبدأ من البداية، من النصوص المقدسة الأساسية نفسها تُقرّ لها وحدها بالسلطة، وبالتالي تستمد سلطتها منها. وهذه هي دلالة حملتها على «التقليد»، أي كل سلطة مذهبية أو فرعية حلّت محل السلطة الأولى، سلطة النص المقدس. وبما أن مذاهب الفقه وفروعه وفرق الكلام قد تجسَّدت في سلطات علمية واجتماعية فعلية ، فإن السلفية إذْ تَحْمِل عليها وتدعو إلى تجاوزها فإنها تطعن فيما استقرّ وتراكم لها من سلطة في المجتمع ، فحملة السلفية على التقليد طعْنٌ في السلطة العلمية التقليدية .

ولكن « التقليد » الذي حاربته السلفية يعني أيضاً ما آل إليه في نظرها الإسلام الإجتماعي ورأت فيه «بدعة». ومصدر الخطورة عندها يأتي من نظام الطرُقية الذي يشكل دائماً سلطة منافسة للإسلام العالِم ، فأرادت السلفية بالحرب التي شنّتها على الطرُقية أن تنزع سلطتها على الجماهير وتحول ولاء هذه الأخيرة إليها .

من هنا نرى كيف أن السلفية بحربها على « التقليد » قد سعت إلى نسف سلطتين : السلطة العلمية التقليدية ، وسلطة الطرُقية (الإسلام الشعبي).

ولكن السلفية المحدثة طعنت أيضاً في السلطة السياسية القائمة بادانتها «للاستبداد» ودفاعها عن «الشورى» كأساس لشرعية نظام الحكم (الإسلامي).

* * *

أمّا السلفية المغربية، وامتدادها الوطني ، فقد ربطت بين الأهداف



المذكورة وبين الملكية المغربية . وهذا ما يفسّر التحالف الذي قام بينهما .

التقت السلفية الوطنية مع الملكية في المغرب في حربهما ضد الطرُقية . التقى هدف السلفية في تأكيد سلطة الإسلام العالِم (ضد) على الإسلام الطُرقي وانتزاع ولاء الجماهير من هذا الأخير مع هدف الملكية في حربها الطويلة ضد الطرقية المنافسة لسلطة «المخزن» المركزية .

تبلور هذا التحالف بكيفية حاسمة في النهج الذي سلكته الحركة الوطنية المغربية منذ نشأتها في الحواضر مع بداية الثلاثينات .

لقد قامت هذه الحركة الوطنية على منطق **الإصلاحات** ، وكان أساس عملها **دعوى قانونية رفعتها** ضد الدولة الحامية . فهناك **عقد** موقع بين طرفين : الدولة الفرنسية من جهة تلتزم بمقتضاه بانجاز إصلاحات في البلاد تهيئها لتسيير ذاتها، وبين ملك المغرب ممثلاً للسيادة المغربية، على ألاّ تحكم ادارةُ الحماية البلاد حكماً مباشراً، لأن سيادة المغرب (أو سلطة الملك) لم تُفوَّت بتوقيع عقد الحماية. وقامت **دعوى** الحركة الوطنية أولاً على مطالبة الطرف الفرنسي بضرورة تطبيق ما التزم به في عقد الحماية من «اصلاحات» (وعلى هذه الدعوى ارتكزت حركة «مطالب الشعب المغربي» (1934) والحزب الوطني الذي تحولت إليه بما في ذلك «الحركة القومية» التيانفصلت عن هذا الأخير (1937) . وحين قرر الحزب الوطني المطالبة بالاستقلال مباشرة بتقديم وثيقة 1944 استند على نفس منطق «الاصلاحات» وعلى نفس «الدعوى القانونية». يتجلّى ذلك من الشكل القانوني للوثيقة المذكورة التي عددت الحيثيات التي بررت عقد الحماية ، وتخلّي إدارة الحماية عن تطبيق «الإصلاحات» وتحولها إلى حكم مباشر للبلاد، مما يتنافى مع نص العقد ، واعتبرته اعتداء على سيادة البلاد. . . ثم بعد «الحيثيات» يأتي القرار القاضي بعودة السيادة إلى ممثلها الشرعي

(الملك) الذي «يلتمس من جلالته أن يشمل برعايته حركة الإصلاح الذي يتوقف عليه المغرب» .

إن مما يفسر كون الحركة الوطنية - التي ترعرعت في الحواضر - ملكيةً يرجع إلى النهج الحقوقي الذي اختارته لعملها. فأساس عملها دعوى قانونية رفعتها على سلطة الحماية كطرف لم يفِ بالعقد فلم يطبق الاصلاحات وانتقل إلى الحكم المباشر للبلاد، ثم مطالبتها بالاستقلال (أي حق الملك في استرجاع السيادة التي لم يفوّتها عقد الحماية) بعد أن أقامت «الحجة» على أن طرف الحماية قد أَخَلَّ بالعقد .

في كلتا الحالتين اعتبرت هذه الحركة الوطنية أن ممثل الشرعية والسيادة هو «الملك». التفَّت حوله أولاً لمطالبة الطرف الأجنبي بالالتزام بعقد الحماية وتطبيق الاصلاحات الموعود بها، ثم لتتجه إليه كممثل للشرعية والسيادة للمطالبة بإنهاء العقد، عقد الحماية .

* * *

هل كان هذا هو الطريق الوحيد الممكن؟ من الصعب تخيل سيناريوهات أخرى للماضي، لسبب بسيط وهو أن صياغتها لا بدّ وأن تتأثر بذهنية الحاضر . يبقى أننا إذا فتشنا في تجارب أخرى، مثلاً تجربة الحركة الوطنية المصرية، فسنجد أنها سلكت طريقاً آخر للمطالبة بالاستقلال .

فقد تشكّلت جماعة «الوفد» وتوجهت إلى «فرساي» حيث كان يجتمع مؤتمر الحلفاء المنتصرين في الحرب العالمية الأولى تطالبهم باستقلال مصر . وكان اسم «الوفد» في حد ذاته له دلالة: فقد لجأ قادة الحركة الوطنية المصرية إلى الأهالي مباشرة ، قاموا بحملة لجمع التوقيعات التي تمنحهم «الوكالة» وتُخوّلهم التفويض والتحدث باسمهم ، وبناء على هذا

تشكل «الوفد» للتحدث باسم «الأمة المصرية» ويطالب بالاستقلال. وتمّ هذا كله دون أن يكون خديوي مصر طرفاً في العملية .

قد يُعترَض هنا بأن الوضعيتين المغربية والمصرية مختلفتان أساساً من حيث الوضع القانوني لكل من خديوي مصر وسلطان المغرب ـ إذ الأول من الوجهة القانونية كان ما يزال تابعاً للسلطان العثماني، بخلاف سلطان المغرب ـ وكان ذلك في ذاته كافياً ليجعل مسار الحركة الوطنية مختلفاً هنا وهناك.

قد يكون هذا الاعتراض صحيحاً لو افترضنا أن الشكل القانوني كان هو الطريق الوحيد الممكن أمام حركة وطنية تطالب بالاستقلال . . .

* * *

يبقى أن الحركة الوطنية التي انتجتها السلفية المغربية رأت في ارتباطها الملكي تحقيقاً لأهدافها في التوحيد .

وفي هذا الاتجاه أقامت تطابقاً بين إسلام المغرب وبين تأسيس نظام الدولة (الملكية) فيه ، فيكون إدريس الأول (تولى سنة 788 م) عندها هو الناشر الحقيقي للإسلام ومؤسس دولته بالمغرب . بل إن الأدبيات التاريخية التي أذاعتها هذه الحركة الوطنية (بما فيها مقررات التاريخ في المدارس الحرة التي أنشأتها) جعلت تاريخ المغرب الحقيقي يبدأ بالدولة الادريسية. ولم يكن ذلك مجرد رد فعل منها على مبالغة الاستوريوغرافية الاستعمارية في الاهتمام بتاريخ مغرب ما قبل الإسلام .

* * *

ويمكن أن يكون لهذا الاختيار الملكي الذي ربطت به الحركة الوطنية المغربية نفسها مدلول آخر : ففي هذا الاختيار بالنسبة إليها حل لمسألة نظام الحكم . وهنا نلاحظ أن قضية «الاستبداد» لم تكن قضيتها الأساسية



كما كان الشأن بالنسبة للسلفية والوطنية بالمشرق. لقد كانت الحركة الوطنية بالمغرب هي أيضاً دستورية كما في المشرق، إلا أن مطالبتها بنظام دستوري لم يكن مقترناً بالدعوة إلى إنهاء حكم استبدادي قائم ، كما اقترن ذلك في الدعوة الدستورية في المشرق ، والتي رأت في «الاستبداد العثماني» سبب التأخر.

لم تكن الحركة الوطنية المغربية تطالب ـ كما كان الأمر في المشرق ـ بقيام نظام حكم دستوري على أنقاض حكم استبدادي قائم ، أو معلّقاً بنظام سياسي يُبحَث عنه ، بل في الملكية المغربية نفسها حين تسترجع السيادة ، لا سيما وأن الحركة الوطنية والملكية في المغرب تبنّتا معاً نفس «وثيقة» المطالبة بالاستقلال، والمطالبة في نفس الوقت باقرار نظام ملكية دستورية. فالعائق أمام قيام نظام دستوري هنا لم يكن ملكية مطلقة واستبدادية (كما اتجهت إلى ذلك الدعوة السلفية والوطنية بالمشرق) بل نظام حماية أجنبي تحول إلى حكم مباشر، وفي الغائه استرجاع للسيادة وإقرار نظام ملكية دستورية .

* * *

ونفهم أيضاً لماذا لا نجد في الفكر والعمل السياسيين في المغرب تلك الازدواجية التي تحدثنا عنها والمتعلقة بالتطلع إلى نموذج ديمقراطي قوامه الدستورية والبرلمانية والتعددية الحزبية من جهة ، والدعوة إلى « استبداد عادل » ينظم المجتمع ، ويوحّد الفعل السياسي ، وينشر العدل من أعلى ، ويعبىء الجميع لتحقيق الأهداف الوطنية والاجتماعيه المنتظرة .

يبقى أن لهذا الاختيار الملكي الذي اختارته الحركة الوطنية المغربية



نتائجه على تكوين وقيادة الدولة المغربيـة التي أعقبت إعلان الاستقـلال .
وهو ما سيغير الخريطة السياسية، وتوزيع القوى ، والتحالفات ، ويعـطي مظهراً آخر للعمل السياسي في مرحلة ما بعد الاستقـلال . وهذا حـديث آخر لا يتسع له المجال هنا ، وربما أفردنا له دراسة أخرى .

المحتويـــات




مكتبة
الفكر
الجديد